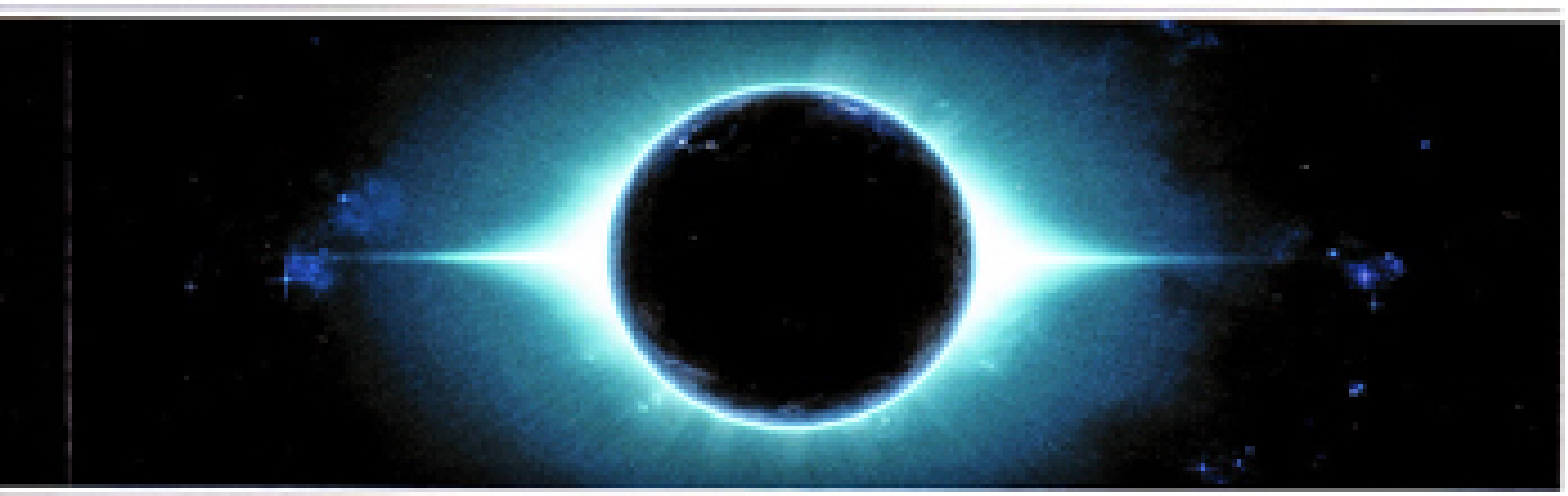
ALLAH FELSEFE VE BİLİM

Robin Collins • Caner Taslaman • Enis Doko
William Lane Craig • Alvin Plantinga • Richard Swinburne



EDİTÖRLER
CANER TASLAMAN • ENİS DOKO

İSTANBUL YAYINEVİ

ALLAH
FELSEFE ve BİLİM

Robin Collins • Caner Taslaman • Enis Doko William Lane Craig
• Alvin Plantinga • Richard Swinburne

EDİTÖRLER CANER TASLAMAN • ENİS DOKO

İstanbul Yayınevi

Eser Adı: Allah, Felsefe ve Bilim

Sayfa Düzeni: Adem Şenel Kapak Tasarım: Yunus Karaaslan

ISBN: 978-605-88082-9-4

Baskı ve Cilt: Kitap Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti. Davutpaşa
Cad. No:123 Kat:1 Topkapı/İstanbul
Tel : 0212 482 99 10 Sertifika No:16053

Genel Dağıtım İstanbul Yayınevi
Cağaloğlu Yokuşu Evren Han No:17 Kat:1 Daire:33 SİRKECİ - İSTANBUL
Tel: (0212) 519 62 72 Fax: (0212) 513 73 86
www.istanbulyayinevi.net bilgi@istanbulyayinevi.net

ALLAH
FELSEFE ve BİLİM

Robin Collins • Caner Taslaman • Enis Doko William
Lane Craig
• Alvin Plantinga • Richard Swinburne

EDITÖRLER CANER TASLAMAN • ENİS DOKO

Değerli Büyüğümüz Turgut Tirali'ye

ÖZGEÇMİŞLER-YAZARLAR

ROBIN COLLINS: Washington State Üniversite'sinde üç bölümden; matematik, fizik ve felsefe alanlarından mezun oldu. Sonra Texas Üniversitesi'nde fizik doktora programına devam etti, fakat bu bölümü bitirmedi. Daha sonra Notre Dame Üniversitesi'nde doktora çalışmasını felsefe alanında yaptı. Northwestern Üniversitesi'nde bilim tarihi ve felsefesi; Notre Dame Üniversitesi'nde din felsefesi alanlarında post-doktora çalışmaları yaptı. Şu anda Messiah Col-lege, Grantham'da, Felsefe Bölümü'nde akademik çalışmalarına devam etmektedir. Bilim felsefesi, din felsefesi, fizik felsefesi, bilim-din ilişkisi başlıca çalışma alanlarıdır.

CANER TASLAMAN: Boğaziçi Üniversitesi'nde sosyoloji alanında lisansını bitirdi. Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde "Big Bang Teorisi'nin felsefe ve teolojiyle ilişkisi" üzerine yazdığı teziyle yüksek lisans çalışmasını; aynı bölümde "Evrim Teorisi'nin felsefe ve teolojiyle ilişkisi" üzerine yazdığı teziyle doktora çalışmasını tamamladı. İkinci doktorasını İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde "Küreselleşme Süreci'nde Türkiye'de İslam" isimli teziyle yaptı. Doçentlik tezinin konusu ise "Kuantum Teorisi'nin felsefe ve teolojiyle ilişkisi" oldu. Önce Tokyo Üniversitesi'nde, sonra Oxford Üniversitesi'nde post-doktora çalışmaları yaptı. Ayrıca Harvard Üniversitesi ve Cambridge Üniversitesi'nde misafir akademisyen olarak bulundu. Şu anda Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Modern bilim-felsefe-din ilişkisi en temel ilgi alanıdır ve din felsefesi, din sosyolojisi, bilim felsefesi, fizik felsefesi ve biyoloji felsefesi çalışma alanlarıdır.

ENİS DOKO: Lise hayatı boyunca çeşitli ulusal ve uluslararası matematik olimpiyatlarında dereceler kazandı ve lise giriş sınavlarında Makedonya birincisi oldu. Türkiye üniversitelerine yabancı öğrencilerin giriş sınavı olan YÖS'te ikinci oldu ve ODTÜ'de özel yetenekli öğrenciler için geliştirilmiş ileri fizik programında eğitim aldı. Bir dönem elektrik ve

elektronik mühendisliği bölümünde okuduysa da, evreni ve hayatı anlama çabası onu felsefe okumaya itti. ODTÜ’den, fizik bölüm ikincisi ve felsefe bölüm birincisi olarak, iki bölümden mezun oldu. Halen Koç Üniversitesi’nde teorik fizik alanında doktora çalışmalarına devam etmektedir. Bilim felsefesi, din felsefesi, fizik felsefesi, bilimdin ilişkisi, kuantum teorisi, çok parçacıklı kuantum sistemleri başlıca çalışma alanlarıdır.

WILLIAM LANE CRAIG: Wheaton College, Illinois’te lisans eğitimini bitirdi. Trinity Evangelical Divinity School’da önce din felsefesi, sonra kilise tarihi alanlarında yüksek lisans dereceleri aldı. İlk doktorasını Birmingham Üniversitesi’nde felsefe alanında; ikinci doktorasını Münih Üniversitesi’nde teoloji alanında tamamladı. Louvain Üniversitesi’nde misafir akademisyen olarak bulunmuştur. Şu anda Kaliforniya’daki Talbot School of Theology’de akademik çalışmalarına devam etmektedir. Birçok kitabı ve yüzden fazla makalesiyle çok üretken bir felsefecidir. Özellikle üniversite kampüslerinde çok popüler ateistlerle yaptığı tartışmalarla ünlenmiştir. Bilim felsefesi, din felsefesi, zaman felsefesi, fizik felsefesi, bilim-din ilişkisi başlıca çalışma alanlarıdır.

ALVIN PLANTINGA: Calvin College’de felsefe alanında lisans eğitimini tamamladı. Michigan Üniversitesi’nden yüksek lisans derecesini, Yale Üniversitesi’nden doktora derecelerini aldı. Harvard Üniversitesi, Yale Üniversitesi, Notre Dame Üniversitesi, Chicago Üniversitesi, Arizona Üniversitesi, UCLA Üniversitesi, Syracuse Üniversitesi ders verdiği ve misafir akademisyen olarak bulunduğu üniversitelerin sadece bir kısmıdır. Notre Dame Üniversitesi’nden emekli olmuştur. Hala akademik çalışmalarını sürdürmektedir. Çok etkili olmuş, çok ünlü Hıristiyan felsefecilerden birisidir; ortaya attığı birçok iddia felsefede gündemi oluşturmuş, ona katılmayanlar bile ona cevap vermek zorunda kalmıştır. Din felsefesi, bilim felsefesi, bilim-din ilişkisi, ahlak felsefesi, zihin felsefesi, mantık başlıca çalışma alanlarıdır.

RICHARD SWINBURNE: Oxford Üniversitesi Politika, Felsefe ve Ekonomi Bölümü’nde lisans eğitimini tamamladı. B.Phil derecesini de felsefe alanında Oxford Üniversitesi’nden aldı. Oxford Üniversitesi, St. John’s College’de “Fere-day Fellow” olarak üç yıl çalışmalarını sürdürdü.

Oxford Üniversitesi’nden teoloji alanında da diploma aldı. Leeds Üniversitesi’nde bilim tarihi ve felsefesi alanında akademik çalışmalar yaptı. Maryland Üniversitesi, Yale Üniversitesi, Keele Üniversitesi, Liverpool Üniversitesi, Syracuse Üniversitesi, Birmingham Üniversitesi, Roma Üniversitesi ders verdiği ve misafir akademisyen olarak bulunduğu üniversitelerin sadece bir kısmıdır. Uzun yıllar felsefe hocası olarak ders verdiği Oxford Üniversitesi’nden emekli oldu. Halen Oxford şehrinde akademik çalışmalarına devam etmektedir. Geçtiğimiz yüzyılda en çok etkili olmuş Hıristiyan felsefecilerden birisidir; analitik felsefe geleneğinin içinde kalarak teizmin tezlerini savunmuştur. Din felsefesi, bilim felsefesi, fizik felsefesi, bilim-din ilişkisi, ahlak felsefesi, zaman felsefesi, zihin felsefesi başlıca çalışma alanlarıdır.

ÖZGEÇMİŞLER-ÇEVİRMENLER

Fehrullah Terkan: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Yüksek lisans derecesini Wisconsin Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde; doktora derecesini Chicago Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü’nde “Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali and Ibn Rushd on God’s Knowledge of Particulars” isimli teziyle tamamladı. TÜBA burslusu olarak Kanada Mcgill Üniversitesi’nde bulundu. İslam felsefesi ve din felsefesi alanlarına ait birçok telif ve tercüme eserleri bulunmaktadır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı’nda doçent olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Araştırma konuları arasında İslam metafiziği, Allah’ın bilgisi, din-felsefe ilişkisi gibi konular bulunmaktadır.

Zikri Yavuz: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde lisans derecesini tamamladı. Aynı üniversitenin sosyal bilimler enstitüsünde “Wittgenstein’da Dil Oyunları ve Dini İnanç” tezi ile yüksek lisans ve “Tanrı’nın Önbilgisi ve Özgür İrade” konulu teziyle de doktorasını tamamladı. Temel ilgi alanları, din felsefesinin ve metafiziğin temel konularıdır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Ana Bilim

Dalı’nda yardımcı doçent olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Özellikle özgür irade ve zaman ilişkisi ile ezeli bir Tanrı’nın zamanla nasıl ilişkisi olabileceği üzerinde yazmakta ve araştırmalar yapmaktadır.

ÖNSÖZ

Platon, Kindi, Gazali, Augustine, Aquinas, Descartes, Leibniz, Kep- x ler, Newton ve Abdüsselam gibi ünlü birçok bilim insanı, felsefeci ve teolog düşünce sistemlerinde Allah'ın varlığıyla ilgili meselelere merkezi rol vermişlerdir: Allah var mıdır? Allah'ın varlığı rasyonel olarak temellendirilebilir mi? Allah'ın sıfatları hakkında ne söyleyebiliriz? Evren mi Allah mı ezelidir? Bu evrendeki muhteşem tasarımlar Allah'ın eserleri midir? Felsefede hiçbir konu, Allah ile ilgili bu ve benzeri sorular kadar dikkat çekmemiş ve tartışılmamıştır.

Bu sorular, sadece tartışmaların merkezinde oldukları için ilgi çekici değildir. Bu soruların cevabının ne olduğu yaşama, ölüme, hayatın anlamına, ahlaka ve daha birçok temel hususa bakışta köklü farklar oluşturacak kadar önemlidir. İşte bu kitapta felsefi açıdan çok merkezi, pratik hayat açısından müthiş önemli, hakkındaki kanaatin her şeyi kökünden değiştireceği "Allah'ın varlığı" konusu ele alınmaktadır. Bu mühim konuda, fikir beyan edenler sayıca çok olsa da, akademik açıdan düzeyli eserlerin çok az olduğu kanaatindeyim. Bu kadar temel bir konudaki, üzüntü verici bu eksikliğin giderilmesine katkıda bulunmak niyetiyle bu kitaptaki çalışmaları toplamaya giriştim.

Bu kitabı oluştururken, çok başarılı felsefecilerin ve bilim insanlarının makalelerini bir araya getirebildiğim için şanslıyım. Şimdi, kitaptaki sırasına göre, kısaca, makale sahiplerini ve burada yer alan yazılarını tanıyalım:

Robin Collins hem matematik, hem fizik, hem de felsefe eğitimi görmüş bir akademisyen. Bu farklı alanlarda eğitim görmesinin de desteğiyle bilim-felsefe-din ilişkisi konusunda çok sofistike eserler vermekte. Buradaki makalesinin adı "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar." Bu çalışmasında önce tüm bu evrendeki olasılıksal kaynakların bu evrendeki düzeni ve canlıları açıklayamayacağını gösteriyor. Daha sonra çok-evrenler (multiverse) hipotezini ele alıyor, bu hipotezle ilgili eleştirilerini yapıyor, ayrıca çok-

evrenler hipotezinin doğru olması durumunda bile bu evrenin bilinçli bir şekilde tasarlandığı iddiasının reddedilmesine sebep olamayacağını göstererek; teizmin ateizme karşı neden tercih edilmesi gerektiğini temellendiriyor.

Bundan sonraki makalenin sahibi benim; **Caner Taslaman.** Yıl -dız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde akademik çalışmalarıma devam ediyorum. Çalışmalarımda modern bilim, felsefe ve din ilişkisinin en merkezi konu olduğunu söyleyebilirim. Önceki çalışmalarımın çoğunda Collins ve Craig gibi modern bilimin verilerini hareket noktası yapmıştım. Bu makalede farklı olarak, içebakışla hepimizin tanıklık edebileceği, bütün insanlarda ortak olan arzulardan hareketle Allah'ın varlığı için rasyonel bir delil olan "arzu delili"ni savunuyorum. Bu makalemde, önce doğuştan var olan temel arzularımızın Allah'ın varlığını gerektirdiğini gösteriyorum; sonra bu durumun en iyi açıklamasının "bu arzuların Allah tarafından insanda meydana getirildiği" olduğunu savunuyorum. Burada savunduğum delil, insanların doğuştan sahip oldukları özelliklerden hareketle savunduğum "fıtrat delilleri"nin içindeki bir alt-delildir.

Bir sonraki makalenin sahibi bu kitabı beraber edit ettiğimiz **Enis Doko**'dur. Bu kitabı edit ederken en büyük şansım, bu kitabın ortaya çıkmasında büyük katkısı olan Doko ile beraber çalışmak oldu. Doko'nun, ODTÜ'den hem fizik hem de felsefe alanında dereceleri var, şu anda akademik çalışmalarına Koç Üniversitesi Fizik Bölümü'nde devam et-mekte. Çok genç yaşına karşın olağanüstü kabiliyetleri, felsefe ve fizik bilgisiyle Türkiye'nin en iyi felsefecilerinden biri olduğu kanaatindeyim. Doko'nun makalesinin adı "Aksiyolojik Argüman: Değerlerin Ontolojik Temellendirmesi Tanrısız Mümkün Mü?" Bu makalesinde, ateizmin öngördüğü bir evrende herhangi bir ahlaki prensibin doğruluğundan bahsedilemeyeceğini gösteriyor. Sonra ahlaki prensipleri hareket noktası yapmak suretiyle Allah'ın varlığının rasyonel temellen-dirmesine geçiş yaparak bir "aksiyolojik delil" savunuyor. Doko'nun argümanının özelliği, herhangi bir nesnel değer savunulduğunda (ahlaki veya estetik), Allah'ın varlığının kabul edilmek zorunda olduğu sonucuna ulaştırması.

William Lane Craig felsefe ve teoloji alanlarında iki doktorası olan bir felsefeci. Özellikle ünlü ateistlerle tartışma organizasyonlarında yaptığı tartışmalardan kaynaklı yüksek şöhrete sahip bir düşünür. Zaman felsefesi,

din felsefesi, fizik felsefesi ve bilim felsefesi gibi alanlarda birçok kitabı ve makalesi var. Craig’in buradaki makalesinin adı “Kelam Kozmolojik Kanıtı.” Bu makalesinde evrenin başlangıcı olduğunu, hem felsefi argümanlarla hem de modern bilimin verileriyle savunuyor; buradan hareketle evrenin ezeli olamayacağını ve Allah’ın ezeli varlığını temellendiriyor. Craig bu argümanı İslam ke-lamcılarının çalışmalarından hareket ederek geliştirdi ve Batı dünyasında şu anda bu argüman onun meşhur ettiği ismiyle yoğun şekilde tartışılmaktadır.

Alvin Plantinga 20. yüzyılın sonlarında felsefedeki teizm lehine canlanmaya çok katkısı olmuş, çok ünlü ve çok etkin bir düşünür. Ortaya attığı birçok orijinal yaklaşım bomba etkisi yapmış, gündemi belirlemiş bir felsefeci. Buradaki çalışması 2012’de çıkan kitabından bir bölüm; “Natüralizme Karşı Evrimsel Argüman.” Bu çalışmasında sunduğu görüşleri daha önce de ifade etmişti, bunlar felsefe dünyasında çok geniş yankı buldu; birçok ünlü felsefeci ve bilim insanının hakkında yazı yazdığı bu görüşlerinin, son şeklini ve itirazlara cevabını burada yaymlanan çalışmasında bulacaksınız. Plantinga, bu çalışmasında, birçok kişinin göstermek istediğinin aksine natüralist-ateist görüşle bilim arasında “derin bir çatışma” olduğunu, buna karşı te-istik inançla bilim arasında ise derin bir uyum olduğunu gösteriyor.

Richard Swinburne Oxford Üniversitesi’nden ve dünyanın en ünlü din felsefecilerinden birisi. Analitik felsefe geleneğinde birçok eserler veren, din ve bilim felsefesindeki görüşleri çok etkili olmuş ve çok tartışılmış bir düşünür. Oxford Üniversitesi’nde post doktora çalışması yaptığım dönemde, kendisiyle sohbetlerimin bu kitabın edit edilmesine katkısını belirtmek istiyorum. Buradaki makalesinin adı “Tanrı’nın Varlığı İçin İnce Ayar Kanıtını Yeniden Değerlendirme.” Swinburne, bu makalesinde, Allah’ın varlığı ve yokluğu durumlarında nasıl evrenler beklememiz gerektiği üzerinde düşündürüyor; buradan ise içinde olduğumuz evrenin Allah’ın varlığı durumunda bekleyeceğimiz evrenle uyumlu olduğunu göstererek, teizmin ateizmden daha rasyonel olduğu sonucuna ulaştırıyor.

Felsefi metinlerle ilgilenenler bilirler; bu metinleri çevirmek diğer birçok çeviriden daha zordur. Sadece çevirdiğiniz ve çevrilen dili iyi bilmeniz yetmez, ayrıca felsefi metne nüfuz etmeniz de gerekir; felsefi bir birikim olmadan ise bu oldukça zordur. Bu kitabı meydana getirirken diğer önemli

bir şansım, orijinali İngilizce olan metinleri, çok iyi felsefeciler olduklarına inandığım, Ankara Üniversitesi'nden akademisyen felsefeciler Fehrullah Terkan ve Zikri Yavuz'un çevirmeyi kabul etmesi oldu. Terkan, Collins ve Plantinga'nın çalışmalarını çevirdi. Yavuz ise Craig ve Swinburne'ün makalelerini çevirdi. İkisine de katkıları için müteşekkirim.

Bu kitapta makalelerinin yayımlanmasına izin verdikleri için bu makalelerin yazarlarına şükranlarımı sunuyorum. Bu kitabı okuyan siz okuyucularımıza da ilginizden dolayı teşekkür ediyor; görüş ve eleştirilerinizi benim internet sitem olan www.canertaslaman.com veya bu kitabın editörlüğünü beraber gerçekleştirdiğimiz Doko'nun internet sitesi olan www.enisdoko.com adreslerine iletmenizi rica ediyorum.

Caner Taslaman

TANRİ, TASARİM VE İNCE-AYAR[1] - Robin Collins[2] - Tercüme: Fehrullah Terkan

[1] Bu makale [“God, Design and Fine-Tuning”], Michael Murray (ed.), *Reason for the Hope Within* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999)’de yayınlanmış olan “The Fine-tuning Design Argument” başlıklı bir makalenin uyarlanmış versiyonudur.

[2] İnce-ayar argümanı ve ilişkili tasarım argümanının geniş çaplı bir incelemesi, şu anda üzerinde çalıştığım *The Well-Tempered Universe: God, Fine-tuning, and the Laws of Nature* başlıklı bir kitapta sunulacaktır.

I. GİRİŞ İnce-Ayar Kanıtı

Farzedin ki bir görevle Mars’a gittik ve içerisinde bütün her şeyin, hayatın var olmasına elverişli bir tarzda düzenlenmiş olduğu bir kubbeli yapı bulduk. Örneğin, sıcaklık 21 °C civarında, nem oranı ise %50’ye ayarlanmış; ayrıca, bir oksijen geri-dönüşüm sistemi, bir enerji toplama sistemi ve tam tekmil bir yiyecek üretim sistemi vardı. Daha basit bir ifadeyle, kubbeli yapı, tümüyle işlevsel bir biyosfer gibi gözüküyordu. Bu yapıyı bulmuş olmaktan nasıl bir sonuç çıkarırdık? Onun tesadüfen oluştuğu sonucunu mu çıkarırdık? Kesinlikle hayır. Bunun yerine, biz ittifakla, onun akıllı bir varlık *(intelligent being)* tarafından tasarlandığı sonucuna varırdık. Neden böyle bir sonuç çıkarırdık? Çünkü bir akıllı tasarımcı, o yapının varlığı için tek makul açıklama olarak ortaya çıkmaktadır. Yani, düşünebileceğimiz tek alternatif açıklama—o yapı doğal bir süreç tarafından oluşturulmuştur açıklaması—oldukça ihtimal-dışı

gözükmektedir. Elbette *mümkündür* ki, örneğin, bir volkanik patlama vasıtasıyla çeşitli metaller ve diğer bileşimler oluşmuş olabilir ve daha sonra tam da bu "biyosfer"i üretecek bir tarzda ayrışmış olabilir; fakat böyle bir senaryo bize fevkalade ihtimal-dışı gelir, dolayısıyla bu, alternatif açıklamayı akıl almaz kılar.

Fizik alanındaki son dönem bulgulara göre, evren böyle bir "biyosfer"e benzer. Evrenin temel yapısı hakkındaki hemen hemen her şey —örneğin, fiziğin temel yasaları ve parametreleri ve madde ve enerjinin başlangıçtaki dağılımı— hayatın oluşması için bıçak ağzı gibi ince bir dengeye oturtulmuştur. Ünlü Princeton fizikçisi Free-man Dyson'ın kaydettiği üzere, "Fizikte bir çok ... şanslı tesadüfler *(accidents)* bulunmaktadır. Böylesi tesadüfler olmaksızın, su sıvı halinde var olamazdı, karbon atomları zinciri karmaşık organik moleküller oluşturamazdı ve hidrojen atomları moleküller arasında kırılabilir köprüler oluşturamazdı" (1979, s.251)—kısaca, bildiğimiz haliyle hayat imkansız olurdu.

Bilim adamları ve diğerleri, hayat için evrenin temel fiziksel yapısındaki bu fevkalade dengelemeyi, "kozmosun ince-ayarı" diye adlandırırlar. Bu mesele, özellikle 1970lerin başından bu yana filozoflar, teologlar ve bilim adamları tarafından tartışılagelmektedir; sonuçta, konu üzerine birçok makale ve kitap yazılmış bulunmaktadır. Bugün birçok kişi, bunun, Tanrı'nın varlığına dair son dönemlerin en ikna edici argümanını sağladığını düşünmektedir. Mesela, teorik fizikçi ve popüler bilim yazarı Paul Davies, evrenin temel yapısıyla ilgili olarak, "tasarımın bıraktığı izlenim başdöndürücüdür " (Davies, 1988, p.203) şeklinde bir iddiada bulunmaktadır.[3]

[3] Fizikçiler ve astrofizikçiler tarafından yazılmış, ince-ayar kanıtını tartışan birçok makale ve kitap mevcuttur. Bunlardan bazıları: Davies, 1982, Barrow ve Tipler, 1986, Rees, 2000, ve Leslie, 1989.

Hayata dair ince-ayar, dört ayrı türe ayrılır, ki her birini aşağıda kısaca tartışacağız:

Fizik yasalarının ince-ayarı

Fizik sabitelerinin ince-ayarı

Evrenin başlangıçtaki hallerinin ince-ayarı

Evrenin daha üst düzey bazı özelliklerinin ince-ayarı, mesela kimyasal elementlerin çeşitli nitelikleri

Fiziksel yasaların ince-ayar edildiğini söylemek şu demektir ki eğer yasaların tam doğru kombinasyonları olmasaydı, kompleks, akıllı hayat muhtemelen imkansız olurdu. Örneğin, günümüz fiziğine göre, tabiatta dört kuvvet bulunmaktadır: yerçekimi-kuvveti, zayıf kuvvet, elektromanyetizma ve bir atomun içerisindeki proton ve nötronları bir arada tutan güçlü nükleer kuvvet. Bu güçlerin her birinin varlığı, karmaşık hayat için zorunludur. Yerçekim-kuvveti olmasaydı; kütleler, yıldızları veya gezegenleri oluşturacak şekilde kümelenmezlerdi ve dolayısıyla kompleks, akıllı hayatın varlığı, imkansız kılınmasa bile, ciddi bir şekilde engellenirdi. Eğer elektromanyetik kuvvet olmasaydı, kimya diye bir şey olmazdı; eğer güçlü kuvvet olmasaydı, proton ve nötronlar bir arada tutulmazlardı ve bu sebeple atom numarası hidrojenden daha büyük olan hiçbir atom var olamazdı; ve eğer kuvvetli güç, çekirdek *(nucleus)* içinde sadece protonlar ve nötronlar arasında iş gören kısa-erimli kuvvet yerine (çekim ve elektromanyetizma gibi) uzun erimli bir kuvvet olsaydı, bütün madde ya neredeyse nükleer füzyona
maruz kalır ve patlardı veyahut da bir kara delik oluşturacak şekilde hep beraberce soğurulurdu.[4] Dolayısıyla buradan çıkan şudur ki eğer bu kuvvet yasalarından biri var olmasaydı, kompleks, akıllı yaşam imkansız olmasa bile, çok daha az muhtemel olurdu.

4 Bu tartışma boyunca biz, yaşamın, önemli, kendi kendini üreten kompleksliği, bilhassa bizimkisine kıyaslanabilir akıllı yaşamı gerektirdiğini varsayıyoruz.

Benzer şekilde, diğer yasalar ve ilkeler kompleks yaşam için zorunludur: fizikçi Freeman Dyson'un tesbit ettiği üzere (1979, s.251), eğer hiçbir iki fermionun aynı kuantum durumunda bulunamayacağını dikte eden Pauli-dışlama *(Pauli-exclusion)* ilkesi var olmasaydı, bütün elektronlar en alt seviyedeki atomik yörüngeyi işgal ederdi ki bu da kompleks kimyayı ortadan kaldırırdı; eğer parçacıkların, sadece ayrık, izinli kuantum durumlarını işgal edebileceklerini öğreten kuan-tizasyon ilkesi olmasaydı, hiçbir atomik yörünge var olmazdı ve dolayısıyla kimya diye bir şey var olmazdı, zira bütün elektronlar atom çekirdeğinin içine soğurulurdu.

İnce-ayarın özellikle önemli başka bir kategorisi, fizik sabitleri ka-tegorisidir.[5] Fizik sabitleri, fizik yasalarıyla irtibatlandırıldığında evrenin temel yapısını belirleyen bir dizi temel sayılardır. Böylesi bir sabitin örneği,

Newton’ın çekim yasasının ($F=GM_1M_2/r^2$) bir parçası olan yerçekimsel sabit G’dir. Özü itibariyle G, iki kütle arasındaki çekimin şiddetini belirlemektedir. Örneğin, eğer biri G’nin değerini ikiye katlayacak olsaydı, o zaman iki kütle arasındaki çekim kuvveti ikiye katlanırdı. Tabiattaki diğer kuvvetlerden her birinin, çekimsel sabit G’ye benzer şekilde kendi şiddetini belirleyen sabiti vardır. Kuvvet şiddetlerinin standart boyutsuz ölçümlerinden birini kullanırsak (Barrow and Tipler, 1986, ss.293-295), yerçekimi-kuvveti, kuvvetlerin en zayıfıdır, ve güçlü nükleer kuvvet ise en güçlü olanıdır, yerçekimi-kuv-vetinden 10^{40} daha güçlü bir faktördür — yani on bin milyar, milyar, milyar, milyar kez daha güçlü.

5 En güçlü olduğunu düşündüğüm altı örneğin titiz bir fiziksel analiziyle birlikte sabitlerin ince-ayarına dair kanıtın güncel bir analizi için, bkz. Collins, 2003. Aşağıda belirtilen sabitlerin ince-ayar örneklerinin daha detaylı bir incelemesi, literatüre daha detaylı atıflar eşliğinde işaret edilen makalede sunulmaktadır.

Çeşitli hesaplamalar, tabiat kuvvetlerinden her birinin şiddetinin, akıllı yaşamın var olması için gereken görece küçük bir aralıkta bulunması gerektiğini göstermektedir. (Bkz: Collins, 2003). Örnek olarak, yerçekimi-kuvvetini düşünün. Eğer, mesela, biz yeryüzündeki yerçekimi-kuvvetinin şiddetini milyar katına çıkarsaydık, yerçekimi-kuvveti o kadar büyük olurdu ki karada yaşayan ve insanların ebadına yakın büyüklükteki herhangi bir organizma parçalanırdı. (Materyallerin dayanıklılığı, yerçekimi-kuvvetindeki bir değişiklikten etkilenmeyecek olan “ince-yapı sabiti” *(fine-structure constant)* vasıtasıyla elektromanyetik kuvvete bağımlıdır.) Astrofizikçi Martin Rees’in kaydettiği üzere, “Hayali bir güçlü çekim dünyasında, böcekler bile kendilerine destek olacak kalın bacaklara ihtiyaç duyarlardı ve hiçbir hayvan daha fazla büyüyemezdi” (Rees, 2000, p.30). Şimdi, yukarıdaki argüman, üzerinde hayatın oluştuğu gezegenin dünya büyüklüğünde bir gezegen olacağını varsaymaktadır. Bizimkisiyle mukayese edilebilir akıllı hayat formları, böylesine güçlü-yerçekimli evrende çok daha küçük bir gezegen üzerinde ortaya çıkabilir miydi? Öyle gözüküyor ki cevap ‘hayır’dır. Dünyanınkinden bin kez daha büyük bir çekim kuvvetine sahip bir gezegen —ki bu, bizim büyüklüğümüze sahip or-ganizmaların varlığını ihtimal dışı kılacaktır— yaklaşık 40 feet yani 12 metrelik bir çapa sahip olurdu, ve tekrar edecek olursak, bu bizler gibi organizmaların tekamül etmesi için gerekli olan geniş ölçekli türden

ekosistemi sürdürmeye yetecek kadar büyük değildir. Elbette ki çekim-kuvvetinin şiddetindeki bir milyar-kat artış, mutlak anlamda (mutlak verilere bakınca) çok büyüktür, fakat tabiattaki kuvvetlerin toplam şiddet aralığıyla (ki yukarıda gördüğümüz gibi, 10^{40}'lık bir aralığı kapsar) karşılaştırıldığında, bu hâlâ, 10^{31}'de bir parçanın ince-ayarı anlamına gelmektedir. Doğrusu, diğer hesaplamalar göstermektedir ki şayet çekim-kuvveti üç binlik bir katsayı daha fazla oranda artırılsaydı, bizim güneşimizin on milyar yıllık ömrüyle mukayese edilince bir milyar yıldan fazla ömürleri olan yıldızlar var olamazdı.[6] Bu ise yaşam-kısıtlayıcı önemli sonuçlar doğururdu.

6 Bkz. Collins, 2003.

Ancak, tabiat kuvvetlerinin şiddetinin yanı sıra fizik sabitlerinin ince-ayarına dair başka örnekler de mevcuttur. Fizikçiler ve kozmo-lojistler —ve ezoterikler— arasında muhtemelen en yaygın biçimde tartışılan şey, *kozmolojik sabit* diye bilinen sabitin ince-ayarıdır.[7] Kozmolojik sabit, Einstein'ın kendi çekim teorisinin —yani genel izafiyetinin— merkezi denklemine dahil ettiği bir terimdir, ki günümüzde bunun boş uzayın enerji yoğunluğuna tekabül ettiği düşünülmektedir. Pozitif bir kozmolojik sabit, bizzat uzayın genişlemesine sebep olan bir tür karşıt-çekim, bir itici kuvvet gibi davranmaktadır. Eğer kozmolojik sabit, önemli derecede bir pozitif değere sahip olsaydı, uzay o kadar hızla genişlerdi ki bütün madde çabucak etrafa saçılırdı, ve dolayısıyla galaksiler, yıldızlar ve hatta küçük madde kümelenmeleri asla oluşmazdı. Sonuç itibariyle, evrenimizde karmaşık hayatın mümkün olabilmesi için, o değerin, kendisinin doğal değerler dizisine rölatif olarak, sıfıra son derece yakın durması gerekmektedir.

7 Kozmolojik sabitin ince-ayarı, literatürde geniş bir şekilde tartışılmaktadır (mesela bkz. Davies, 1982, 105 -109, Rees, ss. 95 - 102, 154-155). Erişilebilir güncel bir tartışma için bkz. Collins, 2003.

Şimdi, parçacık fiziğinin temel teorileri, kozmolojik sabit için doğal bir değerler alanı tespit etmektedirler. Ancak bu doğal değerler alanı, hayatı mümkün kılan değerlerin en azından 10^{53} —yani 1'in yanında 53 adet sıfır— katıdır. Bu demektir ki eğer "0 ilâ L", hayatı mümkün kılan değerleri temsil ediyorsa, değerlerin teorik olarak mümkün alanı, en azından 0 ilâ 10^{53}L alanıdır. Bunun ne anlama geldiğini sezgisel olarak anlamak için, bir

hedef tahtası *(dartboard)* analojisini düşünün: farzedin ki bütünüyle görülebilen galaksi boyunca uzanan bir hedef tahtamız var ve bu tahtadaki hedef noktasının çapı da 2.5 cm'den küçük. Kozmolojik sabitin ince-ayar miktarı, bu tahtaya gelişigüzel bir ok atıp hedefe tam isabet ettirmeye mukayese edilebilir!

Fiziğin temel sabitlerinin ince-ayarı için başka örnekler de verilebilir, mesela nötron ve proton arasındaki kütle farkı. Örneğin, eğer nötronun kütlesi, hafiften, söz gelimi yedi yüzde bir civarında artırıl-saydı, devamlı hidrojen yakan yıldızların varlığı biterdi. (Leslie, 1989, ss.39-40, Collins, 2003.)

İnce-ayarın üçüncü türü, evrenin başlangıçtaki şartlarının ince-ayarı ile ilgilidir ki bu, kütle-enerjinin başlangıçtaki dağılımının, (akıllı) yaşamın meydana gelmesi için son derece sınırlı bir alanda bulunması gerektiği gerçeğine işaret eder. Bu ince-ayarın bir yönü, evrenin başlangıcında, kütle ve enerjinin olağanüstü derecede kesin bir düzenlemesini gerektiren son derece düşük entropidir. Britanya'nın önde gelen teorik fizikçilerinden biri olan Roger Penrose'un yorumladığı gibi: "İçerisinde yaşadığımıza benzer bir evren meydana getirmek için, Yaratıcı'nın, mümkün evrenlerin faz uzayının *(phase space)* saçmalık derecesinde ufak bir hacmini hedeflemesi gerekecektir" (Penrose, 1989, s.343). Bu hacim ne kadar ufaktır? Penrose'a göre, $x=10^{123}$ olduğunu kabul edersek, faz uzayın hacmi, bütün faz uzayın $1/10^{x}$'i kadar olacaktır (s.343). Bu dakiklik/hassaslık, görülebilen bütün evreni bir hedef tahtası kabul ettiğimizde, oku bir tek protona isabet ettirmeyi gerektirecek hassaslıktan çok, çok daha muazzamdır! Son olarak, biyo-kimyacı Michael Denton, *Nature's Destiny* adlı kitabında, doğal dünyanın karbon, oksijen, su ve elektromanyetik spektrumun karmaşık biyokimyasal sistemlerin varlığına imkan veren bir çok eşsiz nitelikleri gibi çeşitli üst-düzey özelliklerini etraflıca tartışmaktadır. Denton'un sunduğu birçok örnekten birini verirsek, hem atmosfer hem su, görülür bölgede ince bir bantta yayılan elektromanyetik radyasyona karşı geçirgendir; fakat radyo dalgalarına karşı geçirgen değildir. Eğer bunun yerine onlardan herhangi biri, görülebilen bölgede elektromanyetik radyasyonu emseydi, yeryüzündeki hayatın varlığı, imkansız kı-lınmasa bile, ciddi bir şekilde engellenirdi (ss.56-57).

Yukarıdaki örneklerin işaret ettiği üzere, ince-ayar kanıtı kapsamlı olup dört farklı ince-ayar türü içermektedir: tabiat yasaları, fizik sabitleri, evrenin başlangıcındaki şartlar ve alemin çeşitli üst-düzey özellikleri ile alakalı ince ayar. Filozof John Leslie'nin tesbit ettiği üzere, "üst üste yığılı ipuçları, yığındaki her bir unsur hakkındaki şüphelere rağmen, çok önemli kanıt oluşturabilir" (1988, s.300). Tahayyül edersek, ince-ayarın yukarıda zikredilen her bir örneğini, radyo istasyonu aramaya benzetebiliriz: bütün aramalar doğru frekansa ayarlanmadığı sürece, kompleks akıllı yaşam imkansız olacaktır. Yahut, evrenin başlangıcındaki şartların değerlerini ve fiziğin sabitlerini, bütün galaksiyi dolduran bir hedef tahtası üzerindeki koordinatlar olarak; hayatın var olması için gerekli şartları da oldukça küçük bir hedef olarak düşünebiliriz: fırlatılan ok hedefe isabet etmedikçe, karmaşık hayat imkansız olacaktır. Radyo dalga boylarının mükemmel bir şekilde ayarlanmış olduğu veya okun hedefe isabet etmiş olduğu gerçeği, bir akıllı varlığın o dalga boylarını ayarladığı veya oku hedefe nişanladığı fikrini güçlü bir tarzda telkin etmektedir; zira böyle bir tesadüfün şans eseri olmuş olabileceği, aşırı derecede ihtimal dışı gözükmektedir. Aşağıda, bu tür analojilere dayanmak yerine, bu argümanı çok daha dikkatli bir tarzda geliştireceğiz.

Başlarken Yapılacak Bir Ayrım

Birçok insan, yukarıdaki kanıtı, hedef tahtası analojisiyle birlikte, ince-ayarın en iyi açıklamasının teizm olduğuna dair bir çıkarımda bulunmak için yeter-sebep olarak görmektedir. Ancak, bu makalede ben bu argümanı daha dakik ve ciddi hale getirmek istiyorum. İnce-ayar argümanını daha dakik ve ciddi şekilde geliştirmek için, benim *ateistik tek-evren hipotezi* ve *çok-evrenler hipotezi* diye adlandırdığım hipotezler arasında ayrım yapmanın işe yaradığını göreceğiz.[8] Ateis-tik tek-evren hipotezine göre, sadece bir evren vardır; ve evrenin var olduğu ve ince ayarlı olduğu ise nihai anlamda izahtan uzak (açıklanamaz), "yalın/kaba" gerçektir. Ancak birçok ateist, başka bir hipotezi, benim çok-evrenler hipotezi dediğim şeyi

savunmaktadırlar. Bu hipotezin en popüler versiyonuna göre, hayali olarak bir “evren üreteci” *(universe generator)* şeklinde düşünülebilecek fiziksel bir süreç vardır ve bu süreç çok sayıda veya sonsuz sayıda evren üretmektedir; her bir evren gelişigüzel seçilmiş bir başlangıç şartları kümesine ve fizik sabitlere ait değerlere sahiptir. Bu üreteç, o kadar çok evren ürettiği için, akıllı yaşamın meydana gelmesi için ince-ayarlanmış bir evreni, sırf şans eseri bir şekilde, eninde sonunda üretecektir.

[8] Bu makalede ben ateizmi, basitçe geleneksel teizmin Tanrı’sının inkarından öte bir şey olarak, aynı zamanda evrenin varlığının veya görünen tasarımının sorumlusu olarak görülebilecek herhangi bir tür kapsayıcı aklın inkarını da içine alacak şekilde anlıyorum.

Bu ayrımı göz önünde tutarak, ince-ayardan kaynaklanan argümanı ateistik tek-evren hipotezine karşı dikkatli bir tarzda geliştirmeye çalışacağız ve daha sonra buna getirilen dört ana itirazı ele alacağız. Son olarak, IV. Bölümde, çok-evrenler hipotezini ve ona verilen teis-tik cevapları ele alacağız.

II. Ateistik Tek-Evren Hipotezine Karşı Argüman

Bu kısımda, ateistik tek-evren hipotezine karşı teizmin tercih edilmesi lehindeki argümanı, yani benim ince-ayar argümanının *çekirdek* versiyonu diye atıfta bulunduğum bir argümanı, dikkatli ve ciddi bir şekilde geliştirmeye çalışacağız. Ancak vurgulanmalıdır ki ince-ayara dayanarak dizayn (tasarım) için yapılan çıkarımın geçerliliği, bu argümanın dakik ve ciddi hale getirilmesine hayati anlamda bağımlı değildir. Bilimde birçok çıkarsamayı kabul ederiz, her ne kadar filozoflar bu çıkarsamaların felsefi bakımdan dakik bir izahını henüz üretmemiş olsalar da.[9] Elbette şüpheci *(skeptic)* biri, bilimsel teorilerin test edilebilir olduğu, halbuki ince-ayarın teistik izahının test edilebilir olmadığı şeklinde itirazda bulunabilir. Ama test-edilebilirlik, neden epistemik açıdan konuyla alakalı olsun ki? Ne de olsa test-edilebilirlik, gelecekte bir teoriye karşı kanıt bulabilmekle alakalı

bir şeydir. Ancak bir hipotezin doğruluğunun (veya empirik yeterliliğinin) ihtimali-yeti için önemli olan, şu anda onun lehine olan kanıttır, gelecekte onun aleyhine kanıt bulmanın mümkün olup olmadığı değildir.

[9] Bilimsel çıkarsamanın sistematik bir açıklamasını temin etmede filozofların geldikleri en ileri nokta, Bayesçi açıklamadır. (Bkz. Howson and Urbach, 1989.) Önde gelen bir bilim filozofu olarak John Earman, "tümevarım, tasdik ve bilimsel çıkarsamanın kapsamlı ve birleşik bir değerlendirmesi için en çok umudu" Bayesçiliğin verdiğini kaydetmektedir (Earman, 1992, p. xi.) Ama bu bilimsel çıkarsama izahının birkaç sorunu vardır ve bu sebeple geniş çaplı kabul görmemiştir. Esaslı bir sorun, bilimsel rasyonalitenin tam bir açıklaması olarak kabul edilen bu izahın, çok ciddi anlamda subjektivist ihtimaliyet teorisine dayandığıdır. Bu, nihayetinde, insanın hakikate veya bilimsel teorinin empirik yeterliğine olan inancını, rasyonalite sınırları dışında kalan büyük ölçüde öznel bir kanaat meselesi haline sokmaktadır. Bu sebeple birçok filozofa göre, Bayesçi izahın tamamen kabul edilmesi, büyük ölçüde, bilimin rasyonalitesinin altını oymakla sonuçlanmaktadır.

İnce-ayara dayalı tasarım çıkarsamasının kusurlu olduğunu göstermek için, şüpheciler, onun bariz şekilde sorunlu bir akıl yürütme formuna dayalı olduğunu göstermek zorundadırlar. Aslında, İskoç filozof David Hume'a geri dönecek olursak, tasarım argümanına getirilen tipik bir itiraz, onu analoji temelli bir argüman kalıbına sokmak, ve sonra bu bağlamda analoji temelli argümanların ölümcül derecede kusurlu olduklarını ileri sürmektir. Ancak, aşağıda göstereceğimiz gibi, ince-ayar argümanı, analoji temelli argümandan daha farklı bir biçime, çü-rütülmesi zor olan bir biçime sokulabilir. Bunun, hem argümanı dakik kılma yönünde hem de bazı şüphecilerin ince-ayar argümanının bariz şekilde kusurlu bir akıl yürütme formuna dayandığı şeklindeki eleştirisini cevaplama yönünde kat edeceği uzun bir mesafe var.

Ateistik tek-evren hipotezine karşı ince-ayar argümanı birkaç farklı forma sokulabilirse de -mesela en iyi açıklama çıkarsaması— bana göre argümanı formüle etmenin en dakik-ciddi yolu, benim "öncelikli tasdik ilkesi-ÖTİ" *(prime principle of confirmation-PPC*) dediğim, Ru-dolph Carnap'ın "kesinlikte artış" *(increase in firmness)* ilkesi diye adlandırdığı ve diğerlerinin de basitçe "olabilirlik ilkesi" *(likelihoodprinciple)* dedikleri şeyden geçer.[10] ÖTİ [PPC], bize bir gözlemin, hangi durumlarda bir hipotez lehine kanıt sayılacağını söyleyen genel bir akıl yürütme ilkesidir. Basitçe ifade etmek gerekirse, ilke şunu söylemektedir: *İki rakip hipotezi değerlendirmeye aldığımızda, bir gözlem, hangi hipotez altında en yüksek ihtimaliyete sahip ise (veya en az ih-timal-dışı ise), gözlem o hipotez lehine*

kanıt sayılır. (Yahut farklı bir ifadeyle, bu ilke demektedir ki H_1 ve H_2 diye iki rakip hipotezi değerlendirmeye aldığımız zaman, bir G gözlemi, eğer G, H_1 altında iken H_2 altında olduğundan daha fazla muhtemel ise, bu gözlem H_2 yerine H_1 için bir kanıt sayılır.)[11] Ayrıca, kanıtın, hipotezlerden birinden ziyade diğeri lehine geçerli olmasının derecesi, gözlemin o iki hipotezden birinden ziyade diğerinin altında daha muhtemel olma derecesiyle orantılıdır.[12] Örneğin, ben burada ince-ayarın, ateistik tek-evren hipotezinden ziyade teizm altında çok daha muhtemel olduğunu ve dolayısıyla da bu ateistik hipotezden çok teizm için güçlü bir argüman sayılacağını ileri süreceğim. Bir sonraki büyük alt-bölümde ince-ayar argümanının daha formel ve ayrıntılı yorumunu öncelikli ilke açısından sunacağız. Ancak, gelin önce bu ilkenin bir çift örnekli izahına bakalım ve daha sonra onun lehine bir destek sunalım.

10 Bkz. Carnap (1962). Tasdik *(confirmation)* teorisine ve öncelikli tasdik ilkesine dair temel fakat biraz eski bir giriş için bkz. Swinburne, (1973). Bilhassa olabilirlik *(likelihood)* ilkesini tartışan literatür için bkz. Edwards (1992) ve Elliot Sober (2002.)

11 Belli potansiyel karşıt örnekleri bertaraf etmek için, bu ilkenin, sadece içerisinde H_1'in, E kanıtından ayrı bağımsız bir olabilirliğe/makuliyete *(independent plausibility)* sahip olduğu veya en azından sırf E'yi açıklamak amacıyla inşa edilmemiş olduğu durumlarda geçerli olacak şekilde kısıtlanması gerekebilir. Teizmle ilgili durum kesinlikle budur, zira ince-ayar kanıtının bilinmesinden çok önceleri teizme inanılıyordu. Ancak olabilirlik *(likelihood)* ilkesi, genel olarak bu kısıtlamayla ifade edilmemektedir. Bu meseleye dair kısa bir tartışma için bkz. Sober (2002) ve Collins ("Who Designed God Objection," yakında yayınlanacak).

12 İhtimaliyet hesaplamalarına aşina olanlar için, bir kanıtın bir hipotez yerine başka bir hipotez lehine sayılma derecesine dair tam bir açıklama, Bayes Teoreminin ihtimallilik oranının *(odds)* formu açısından verilebilir: yani, $P(H_1/E)/P(H_2/E) = [P(H_1)/P(H_2)] \times [P(E/H_1)/P(E/H_2)]$, burada P(/) bir önermenin başka bir önermenin doğruluk şartına bağlı epistemik ihtimaliyetini temsil etmektedir. Ancak, burada ifade edilen ilkenin genel versiyonu, Bayes teoreminin geçerli veya doğru olmasını gerektirmemektedir.

İlk örnekli izahımız için, farzedin ki ben dağda yürüyüşe çıktım ve bir uçurumun alt kısmında, açık bir şekilde "Dağlara Hoş Geldiniz Robin Collins" şeklinde bir oluşum teşkil edecek tarzda düzenlenmiş bir grup kaya buldum. Bir hipotez şudur: şans eseri, kayalar o şekilde düzenlenivermiş — nihai anlamda belki de evrenin ta başlangıçtaki şartlarından ötürü. Varsayalım ki tek geçerli/makul alternatif hipotez şu ki benden önce dağda

bulunan kardeşim kayaları bu tarzda düzenledi. Çoğumuz hemen kayaların düzenlenmesini, “şans” hipotezinden çok “kardeş” hipotezi lehinde güçlü kanıt olarak göreceğizdir. Niçin? Çünkü kayaların şans eseri o şekilde düzenlendiği fikri bize son derece *ihtimal-dışı* gelir, fakat onları kardeşimin o şekle soktuğu fikri hiç de *ihtimal-dışı gelmez.* Böylece, öncelikli tasdik ilkesi vasıtasıyla, biz, kayaların düzeninin, şans hipotezinden çok “kardeş” hipotezini güçlü şekilde desteklediği sonucuna varırız.

Veyahut başka bir örnek düşünelim, sanığın parmak izlerinin cinayet silahının üzerinde bulunması örneğini. Normalde biz böyle bir bulguyu, sanığın suçlu olduğuna dair güçlü bir kanıt olarak görürüz. Niçin? Çünkü biz, şayet sanık masum ise, bu parmak izlerinin cinayet silahında bulunmasının *ihtimal-dışı olduğuna,* fakat şayet sanık suçlu ise, *ihtimal-dışı olmadığına* hükmederiz. Yani, yukarıdaki ör-nektekiyle aynı türden akıl yürütme sürecinden geçeriz.

Son olarak, öncelikli onaylama ilkesi lehinde birkaç şey söylenebilir. İlk olarak, birçok filozof, bu ilkenin, ihtimaliyeti yönettiği genel olarak varsayılan matematiksel kurallar dizisi yani ihtimaliyet hesabı *(probability calculus)* olarak bilinen şeyden çıkarılabileceğini düşünmektedirler. İkinci olarak, bu ilkeyi ihlal eden tanınır biçimde iyi bir akıl yürütme örneği görülmemektedir. Son olarak, bu ilke çok geniş bir uygulama alanına sahip gözüküyor, yukarıdaki örneklerin de gösterdiği gibi, bilimde ve günlük hayatta kullandığımız birçok akıl yürütmeyi desteklemektedir. Hatta, aslına bakılırsa, kimileri, bu ilkenin daha genel bir versiyonunun bütün bilimsel akıl yürütmeleri desteklediğini ileri sürmüşlerdir (Bkz. Howson and Urbach, 1989 ve Earman, 1992).

İnce-ayar argümanının çekirdek versiyonunu daha da geliştirmek için, iki öncülünü ve sonucunu açık bir şekilde listeleyerek argümanın bir özetini vereceğiz:

Öncül 1. İnce-ayarın varlığı, teizm altında ihtimal-dışı değildir.

Argümanın Daha İleri Aşamaları

Öncül 2. İnce-ayarın varlığı, ateistik tek-evren hipotezi altında çok ihtimal-dışıdır.[13]

[13] Kesin olarak söylemek gerekirse, ince-ayar, fizik sabitleri için yaşama izin veren değerler aralığının, o değerler için "teorik olarak mümkün" aralığı R'ye kıyasla küçük olduğu iddiası ile, değerlerin gerçekte yaşama izin veren aralık içinde yer aldığı iddiasının birleşimine işaret etmektedir. Biz, işte bu sonraki olgunun ateistik tek-evren hipotezi altında hayli ihtimal-dışı olduğunu ileri sürüyoruz.

Sonuç: Öncül (1) ve (2) ve öncelikli onaylama ilkesinden, ince-ayar verilerinin, ateistik tek-evren hipotezinden çok tasarım hipotezi lehine güçlü kanıt sağladığı sonucu çıkar.

Bu noktada durup argümanın iki özelliğini not etmeliyiz. Argüman, ince-ayar kanıtının evrenin tasarlandığını ispat ettiğini veya evrenin tasarlanmış olmasının muhtemel olduğunu bile söylemiyor. Gerçekten de kendi içerisinde o, bizim ateistik tek-evren hipotezinden çok teizme inanmada epistemik olarak güvence altında *(warranted)* olduğumuzu bile göstermemektedir. Bu tür iddiaları doğrulamaya kalkarsak, bizim bu makalede yapmadığımız bir şeye, yani tasarımın veya teistik hipotezin hem lehine hem de aleyhine olan bütün kanıtlara bakmak zorunda kalırız. Daha ziyade, argüman, ince-ayarın ateistik tek-evren hipotezi karşısında teizmi güçlü bir şekilde desteklediği sonucuna varmaktadır.

Bu şekliyle ince-ayar kanıtı, bir silah üzerinde bulunan parmak izlerine benzer daha çok: sanığın cinayeti işlediğine dair güçlü bir kanıt sağlamasına rağmen, sadece bunlara dayanarak kimse sanığın suçlu olduğu sonucuna varamaz, [böyle bir sonuç için] o kişi aynı zamanda ortaya konan diğer bütün kanıtlara da bakmak zorundadır. Örneğin, belki on tane güvenilir şahit, ateş etme anında sanığı bir partide gördüklerini iddia edebilirler. Böyle bir durumda parmak izleri hâlâ önemli bir suç kanıtı olarak sayılır; ama bu kanıt, şahitlerin tanıklığı tarafından karşıt yönde dengelenmiş olacaktır. Benzer şekilde ince-ayar kanıtı, ateistik tek-evren hipotezi karşısında teizmi desteklemektedir, fakat argümanın kendisi, her şey hesaba katıldığında, teizmin evrenin en makul açıklaması olduğunu göstermemektedir.

Argümanın kaydetmemiz gereken ikinci özelliği, *öncelikli tasdik ilkesi* göz önünde tutulunca, argümanın sonucunun öncüllerden çıktığıdır. Özellikle, eğer argümanın öncülleri doğru ise, o zaman sonucun doğru

olduğu garantisine sahibiz: yani, argüman, filozofların *geçerli* addettiği bir argümandır. Böylece, argümanın öncüllerinin doğru olduğunu gösterdiğimiz sürece, sonucun da doğru olduğunu göstermiş olacağız. Bu sebeple, bir sonraki vazifemiz, öncüllerin doğru olduğunu veya en azından onlara inanmak için güçlü sebeplerimizin olduğunu göstermeye çalışmaktır.

Öncüller için destek

Öncül (1) için Destek

Öncül destekleyecek argüman basitçe şöyle ifade edilebilir: *Tanrı, her yönüyle iyi bir varlık olduğu, ve akıllı bilinçli varlıkların var olmaları iyi olduğu için, Tanrı'nın akıllı yaşamı destekleyecek bir dünya yaratması şaşırtıcı veya ihtimal dışı değildir.* Dolayısıyla, ince-ayar, öncül (1)'in iddia ettiği üzere, teizm altında ihtimal-dışı değildir.

Öncül (2) için Destek

Verilere bakınca, birçok insan, ince-ayarın ateistik tek-evren hipotezi altında son derece ihtimal-dışı olduğunun ayan beyan olduğunu düşünür. Bunun nedenini görmek kolaydır, özellikle de ince-ayarı daha önce teklif edilen analojiler bakımından düşündüğümüz zaman. Örneğin hedef tahtası analojisinde, evrenin başlangıcındaki şartlar ve fiziğin temel sabitleri bütün galaksiyi kaplayan bir hedef tahtası olarak; ve hayatın var olması için gereken şartlar da 30 cm genişliğinde küçük bir hedef olarak düşünülmektedir. Bu doğrultuda, bu analojiden bakınca, ince-ayarın ateistik tek-evren hipotezi altında meydana gelmesinin —yani fırlatılan okun şans eseri hedefe isabet etmesinin— hayli ihtimal-dışı olduğu bariz gözükmektedir.

Genellikle ince-ayar taraftarları, öncül (2)'nin veya buna benzer bir şeyin doğrulamasını bu analojiye dayandırmakla yetinirler. Ancak birçok ateist ve teist bu tür bir analojinin meşruiyetini sorgularlar ve bu sebeple argümanı ikna edici olmaktan uzak bulurlar. Her ne kadar öncül (2)'nin tam ve titiz bir doğrulaması bu makalenin sınırları dışında olsa da, böyle bir ilave

doğrulamanın nasıl olabileceğinin kısa taslağını aşağıda III. Kısımda İtiraz (5) başlığı altında vereceğiz.

III. Çekirdek Versiyona Yöneltilen Bazı İtirazlar

Ateistik tek-evren hipotezine karşı teizm lehindeki ince-ayar argümanı ne kadar güçlü olsa da argümana karşı hem ateistler hem de te-istler tarafından birkaç önemli itiraz dillendirilmiştir. Bu kısımda, bu itirazları sırasıyla ele alacağız.

İtiraz 1: Daha Temel Yasa İtirazı

İnce-ayar argümanına yöneltilen bir eleştiri şudur: Bildiğimiz kadarıyla, fizik sabitlerinin sahip oldukları değerlere sahip olmalarını zorunlu kılacak daha temel bir yasa olabilirdi. Dolayısıyla, böylesi bir yasa olunca, fiziğin bilinen sabitlerinin, yaşama izin veren değerler aralığı içinde yer almaları ihtimal-dışı değildir.

Böyle bir yasayı postulatlamadaki problem, tamamen spekülatif olmasının yanı sıra, ince-ayarın ihtimalsizliğini bir kademe yukarıya, yani bizatihi postulatlanan fiziksel yasa seviyesine çıkarmasıdır. Astrofizikçiler Bernard Carr ve Martin Rees'in kaydettikleri gibi, "görünürdeki antropik tesadüflerin hepsi [kapsamlı bir birleşik teori vasıtasıyla] açıklanabilir olsa bile, fiziksel teori tarafından dikte edilen ilişkilerin hayat için elverişli olan ilişkiler olması hâlâ dikkate değerdir." (1979, s.612).
Benzer türden bir cevap, fizik sabitlerinin hayatı mümkün kılan değerlere sahip olması mantıkan zorunlu olabileceğinden dolayı ince-ayar ihtimal-dışı değildir şeklindeki iddiaya karşılık olarak verilebilir. Yani, bu iddiaya göre, tıpkı 2+2'nin 4 etmesi gerektiği, veya Öklid geometrisinde bir üçgenin iç-

açılarının toplamının 180 derece olması gerektiği gibi, fizik sabitleri de hayata izin veren değerlere sahip olmak zorundadır. Ancak, yukarıdaki “daha temel yasa” önerisi gibi, bu postulat da basitçe, ihtimalsizliği bir kademe yukarıya taşımaktadır: zorunlu olabilecekleri tasavvur edilebilen bütün yasalar ve fizik sabitleri içerisinde, hayata izin verenlerin böyle [yani mantıkan zorunlu] olması son derece ihtimal-dışıdır.[14]

[14] İhtimaliyet teorisi konusunda eğitimli olanlar, şunu not etmek isteyeceklerdir: burada başvurulan ihtimaliyet türü, filozofların *epistemik ihtimaliyet* dedikleri türdür, ki bu bir önerme hakkında sahip olmamız gereken inancın rasyonel derecesinin bir ölçüsüdür. (Bkz. aşağıda İtiraz (5)). Bizim zorunlu bir doğru hakkındaki inancımızın rasyonel değeri 1’den az olabileceği için, bir tabiat yasasının zorunlu olarak var olmasının ihtimal-dışı oluşundan makul bir şekilde bahsedebiliriz. Örneğin-Goldbach’ın 6’dan büyük her bir çift sayının, iki tek asal sayının toplamı olduğu şeklindeki varsayımı gibi—kanıtlanmamış matematiksel hipotezlerin, güncel kanıtlara bakınca, muhtemelen doğru veya muhtemelen yanlış olduklarından söz edebiliriz, her ne kadar bütün matematiksel hipotezler ya zorunlu olarak doğru ya da zorunlu olarak yanlış olsalar da.

İtiraz 2: Diğer Hayat Formları İtirazı

İnsanların, ince-ayar argümanına karşı umumiyetle gündeme getirdikleri başka bir itiraz şudur: Bilebildiğimiz kadarıyla, fizik sabitleri farklı olsaydı bile, başka hayat formları var olabilirdi. Dolayısıyla, iddiaya göre, ince-ayar argümanı bütün akıllı yaşam formlarının tıpkı bizimki gibi olması gerektiğini varsaymaktadır. Bu itiraza verilecek bir karşılık, ince-ayarın birçok çeşidinin bu varsayımla yola çıkmadığıdır. Mesela, kozmolojik sabiti alalım. Eğer kozmolojik sabit, olduğundan daha büyük olsaydı, madde o kadar hızla etrafa saçılırdı ki hiçbir gezegen ve doğrusu hiçbir yıldız var olamazdı. Ancak, yıldızlar olmaksızın, herhangi bir tür karmaşık maddî sistemin gelişmesi için gerekli hiçbir sabit enerji kaynağı var olamazdı. Bu sebeple, ince-aya-rın bu örnekte varsaydığı tek şey, bizimkisine mukayese edilebilir hayat formlarının evriminin sürekli bir enerji kaynağını gerektirdiğidir. Bu ise kesinlikle çok makul bir varsayımdır.

Elbette ki eğer tabiat yasaları ve sabitleri yeterince değiştirilseydi, bedenli akıllı hayatın bizim tasavvur bile edemeyeceğimiz diğer formları da var olabilirdi. Fakat bu, ince-ayar ile alakalı değildir, çünkü ate-istik tek-evren

hipotezi altında ince-ayarın ihtimaliyetine dair hüküm sadece şunu gerektirmektedir: Mevcut tabiat yasaları göz önünde tutulunca, (çekim-kuvveti gibi) fizik sabitlerinin hayata izin veren değerlerinin aralığı, hayata izin vermeyen değerlerin *etrafı çevreleyen* aralığına kıyasla küçüktür. Bir hedef tahtası analojisi bu noktayı izah etmemize yardım edebilir. Eğer bir okun, çok ama çok büyük bir boş bölge tarafından çevrelenmiş çok küçük bir hedefe isabet ettiğini gör-seydik, biz hâlâ o okun hedefe isabet etmesini, hedef tahtasının diğer bölgelerinin hedeflerle dolu olup olmadığını bilmesek bile, okun hedefe hedef alındığına dair bir kanıt olarak sayardık. Niçin? Çünkü eğer hedef tahtasının diğer kısımlarında hedefler olmuş olsa bile, okun etraftaki boş alandaki bir nokta *yerine* hedefe isabet etmesi, şans hipotezi altında hâlâ çok şaşırtıcı olurdu, ama nişan alma hipotezi altında şaşırtıcı olmazdı.[15]

15 Bu itiraz, benzer bir türden analoji öneren John Leslie tarafından da ele alınmıştır (1989, ss.17-18).

İtiraz 3: Antropik İlke İtirazı

Antropik ilke diye adlandırılan ilkenin zayıf versiyonuna göre, eğer tabiat yasaları ince-ayarlı olmasaydı, biz bu olguyu yorumlamak üzere burada olmazdık. Bu sebeple bazıları, ince-ayarın ateizm altında gerçekten *ihtimal-dışı* veya *şaşırtıcı* olmadığını, bilakis bu sonucun basitçe bizim var olduğumuz gerçeğinden çıktığını ileri sürmüşlerdir. Bu itiraza verilecek cevap, basitçe, argümanı bizim varlığımız açısından yeniden ifade etmektir: Bedenli, akıllı varlıklar olarak bizim var oluşumuz, ateistik tek-evren hipotezi altında son derece ihtimal-dışı-dır (zira bizim var oluşumuz ince-ayarı gerektirmektedir), fakat teizm altında ihtimal-dışı değildir. O zaman, *bizim varlığımızın,* ateistik tek-evren hipotezinden çok teizmi güçlü bir şekilde tasdik ettiği sonucuna varmak için biz sadece öncelikli tasdik ilkesini uygularız.

Bu cevabı biraz daha örnekle izah etmek için, "idam mangası" *(fi-ring squad)* analojisini düşünün. John Leslie'nin (1988, s.304) tesbit ettiği üzere,

eğer elli keskin nişancının hepsi de beni ıskalarsa, buna verilecek “eğer onlar beni ıskalamamış olsalardı, ben bu olguyu düşünmek üzere burada olmazdım” cevabı yeterli değildir. Bunun yerine ben bundan, tabii olarak, tamamının beni ıskalamasının -onlar gerçekten beni öldürmek niyetinde değildiler gibi— bir sebebi olduğu sonucunu çıkarırdım. Neden böyle bir sonuç çıkarırdım? Çünkü benim varlığımın devam etmesi, onların beni şans eseri ıskaladıkları hipotezi altında ihtimal-dışı olacaktır, fakat beni ıskalamalarının bir nedeni olduğu hipotezi altında ihtimal-dışı değildir. Dolayısıyla, öncelikli tasdik ilkesiyle bakınca, benim varlığımın devam etmesi, sonraki hipotezi güçlü bir şekilde tasdik etmektedir.

İtiraz 4: “Tanrı’yı Kim Tasarladı?” İtirazı

Ateistlerin, tasarım argümanına -ki ince-ayar argümanı bunun bir çeşididir — yönelttikleri muhtemelen en yaygın itiraz şudur: Tanrı’nın varlığını postulatlamak, tasarım problemini çözmemekte, fakat sadece onu bir kademe yukarıya taşımaktadır. Örneğin, ateist George Smith şu iddiada bulunmaktadır:

> Eğer evren harika bir tarzda tasarlanmışsa, elbette ki Tanrı daha harika bir tarzda tasarlanmıştır. Bu sebeple, O’nun, Kendisinden daha harika olan bir tasarımcısının olması gerekir. Eğer *Tanrı,* bir tasarımcıyı gerektirmediyse, o zaman evren gibi görece daha az harika bir şeyin bir tasarımcıya muhtaç olmasının da bir sebebi yoktur. (1980, s.56)

Veya filozof J.J.C. Smart bu itirazı şöyle dillendirir:

> Eğer biz yaratılmış evrene ilaveten Tanrı’yı bir postulat olarak koyarsak, hipotezimizin karmaşıklığını artırmış oluruz. Bizzat evrenin bütün karmaşıklığı önümüzde duruyor ve buna ilave olarak, Tanrı’nın en azından eşit karmaşıklığı da söz konusu. (Bir sanat eserinin tasarımcısı, en az tasarlanan sanat eseri kadar karmaşık olmalıdır) ... . *Eğer teist, bir ateiste, Tanrı’yı postulat olarak koymanın, insanın dünya görüşünün karmaşıklığını fiilen azalttığını gösterebilirse, o zaman ateistin, teist olması gerekir.* (pp.275-276; italikler bana ait)

Yukarıdaki ateist itiraza ilk cevap, bir sanat eserinin tasarımcısının, tasarlanan eser kadar karmaşık olması gerektiği şeklindeki ateist iddianın kesinlikle apaçık olmadığını tesbit etmektir. Fakat inancım odur ki onların iddiasının makul bir tarafı da vardır: Örneğin, tecrübe ettiğimiz dünyada, organize komplekslik, sadece, insan beyni/ zihni veya bir fabrika veya bir organizmanın biyolojik ebeveyni vb. gibi halihazırda o karmaşıklığa sahip olan sistemler tarafından üretiliyor gözükmektedir.

İkinci ve daha iyi cevap, ateist itirazın, en iyi ihtimalle, sadece tasarım argümanının, bütün organize kompleksliğin bir açıklamaya muhtaç olduğu ve Tanrı'nın da dünyada bulunan organize kompleksliğin en iyi açıklaması olduğu iddiasını taşıyan versiyonuna karşı işe yaradığını ortaya koymaktır. Ancak, argümanın benim ateistik tek-evren hipotezi aleyhine sunduğum versiyonu sadece, ince-ayarın ate-istik tek-evren hipotezinden ziyade teizm altında daha muhtemel olmasını gerektiriyor. Fakat eğer Tanrı, özünde, evrenin karmaşıklığını fazlasıyla aşan muazzam bir karmaşıklık sergilese bile, bu şart hâlâ karşılanmaktadır. Dolayısıyla, bir sanat eserinin tasarımcısının sanat eseri kadar karmaşık olması gerektiği şeklindeki ateist varsayımı kabul etsek bile, ince-ayar hâlâ ateistik tek-evren hipotezinden çok te-izmi tercih etmemiz için bize güçlü sebepler sunacaktır.

Bunu örnekle anlatmak için, bu bölümün başında sunulan Mars'taki "biyosfer" örneğini ele alalım. Değinildiği üzere, biyosferin varlığı, akıllı yaşamın bir kez Mars'a uğradığı hipotezinde, şans hipotezi altında olduğundan çok daha fazla muhtemel olacaktır. Dolayısıyla, öncelikli tasdik ilkesince, böyle bir "biyosfer"in varlığı, bir zamanlar Mars'ta akıllı dünya-dışı hayatın bulunduğuna dair güçlü bir kanıt teşkil edecektir, her ne kadar bu uzaylı hayat, en yüksek ihtimalle, "biyosfer"in kendisinden çok daha karmaşık olmak zorunda olsa da.

Teistin bu itiraza verebileceği son ve bence en iyi cevap, Tan-rı'nınki gibi bir "üst-zihin"in *(supermind)*, evreni yaratmak için, yüksek dereceli izah-dışı organize bir kompleksliğe gerek *duymayacağını* göstermektir. Ben bu cevabı başka bir yerde (Collins, "Tanrı'yı Kim Tasarladı İtirazı," yakında yayınlanacak) sunmuştum, ama onu burada sunmak bu makalenin kapsamı dışındadır. Burada sadece şunu kaydedeyim ki tasarım argümanından tamamen bağımsız sebeplerden ötürü, Tanrı'nın, varsa bile, çok az içsel karmaşıklığa sahip olduğu düşünülmüştür. Gerçekten de Ortaçağ filozofları

ve teologları, ilahi basitlik öğretisini bile savunmuşlardır ki bu öğretiye göre Tanrı'nın, hiçbir içsel karmaşıklığa sahip olmaksızın, mutlak anlamda basit olduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla bunun tutmasını sağlamak için, bu itirazı ortaya koyan ateistlerin yapacağı bayağı çok tartışma var daha.

İtiraz 5: İhtimalsizlik İtirazı

Bazı filozoflar, ince-ayarın ateistik tek-evren hipotezi altında son derece ihtimal-dışı olduğu iddiasına (yani yukarıdaki öncül (2)), sadece tek bir evrenimiz olduğu için, evrenin ince-ayarının muhtemel veya gayr-i muhtemel olması nosyonunun anlamsız olduğunu ileri sürerek itiraz ederler. Ayrıca, eğer anlamlı olsaydı bile, ateistik tek-evren hipotezi altında ince-ayarın ihtimal-dışı olduğunu yeterli bir şekilde doğrulamanın, sezgiye başvurmanın dışında bir yolu olmadığını öne sürerler. Genellikle bu itirazın ilk kısmının arkasındaki iddia şudur: İhtimali-yet, sadece, bir referans sınıf içerisindeki görece sıklık/tekerrür bakımından bir anlam ifade eder. Dolayısıyla, örneğin, rastgele seçilmiş bir erkek sigara içicisinin akciğer kanserinden ölme ihtimali %30'dur iddiası, erkek sigara içiciler sınıfının üyelerinin %30'unun akciğer kanserinden öldüğü anlamına gelir. Fakat eğer sadece bir tek evren varsa, bunu kendisiyle kıyaslamak için referans olacak bir evrenler sınıfı yoktur ve bu sebeple, ince-ayarın bu bağlamdaki ihtimal ve ihtimal-dışı-lığıyla ilgili iddialar bir anlam ifade etmemektedir.

Bu argümandaki problem, diğer göze çarpan ihtimaliyet anlayışlarını tamamen göz ardı etmesidir. Bunlardan biri, epistemik ihtima-liyet nosyonudur. *Epistemik ihtimaliyet,* iddialara, ifadelere ve hipotezlere —yani, filozofların *önerme* dedikleri şeylere— uygulanan yaygın şekilde kabul gören bir ihtimaliyet türüdür.[16] Kabaca, bir önermenin epistemik ihtimali, bizim o önerme hakkında rasyonel anlamda sahip olmamız gereken kabul edilebilirlik *(credence)* derecesi —yani, güven ve inanç derecesi— olarak düşünülebilir. Farklı bir ifadeyle, epistemik ihtimaliyet, bir önermenin doğru mu yanlış mı olduğuna dair bilgisizlik durumunda

sahip olduğumuz inancımızın rasyonel derecesinin bir ölçüsüdür. Örneğin, birisi evrenin muhtemelen on beş milyar yıldan daha yaşlı olduğunu söylediği zaman, o kişi bir epistemik ihtima-liyeti ifade ediyor demektir. Sonuçta evren ya gerçekten on beş milyar yıldan daha yaşlıdır ya da değildir. Fakat hangisi olduğunu kesin olarak bilmiyoruz, dolayısıyla onun on beş milyar yıldan daha yaşlı olduğuna, daha genç olmasından daha fazla itimad etmemiz gerektiğini göstermek için "muhtemelen" kelimesini kullanıyoruz.

16 Epistemik ihtimaliyet hakkında derinlikli bir tartışma için bkz. Swinburne (1973), Hacking, (1975), ve Plantinga (1993), 8. ve 9. Bölümler.

Yalın haliyle epistemik ihtimaliyetin yanı sıra, filozoflar bir önermenin, başka bir önermenin [doğruluk] şartına bağlı epistemik ihtima-liyeti diye bilinen şeyden de bahsederler. (Bir önerme, alem hakkındaki herhangi bir iddia, beyan, ifade veya hipotezdir.) Bir *R* önermesinin başka bir *S* önermesine dayalı şartlı epistemik ihtimaliyeti —P(R/S) diye yazılır— bizzat *S* önermesinin *kendisinin*, rasyonel olarak bizim *R*'nin doğru olduğu beklentisi içine girmemize yol açtığı derece diye tanımlanabilir. Bu sebeple, epistemik ihtimaliyet anlayışı gereğince, *kozmosun ince-ayarı, ateistik tek-evren hipotezi altında pek ihtimal-dışıdır* ifadesi bir anlam taşımaktadır: Bu ifade, ateistik tek-evren
hipotezinin, *kendiliğinden*, bizi rasyonel olarak kozmik bir ince-ayar beklentisine sevkedeceği veya sevketmesi gerektiği dereceye dair bir beyanda bulunmak şeklinde anlaşılmalıdır. Bu sebeple, bir olgusal durumun epistemik olarak ihtimal-dışı olduğu iddiası, onun beklenmedik veya şaşırtıcı olduğu iddiasıyla eşdeğer olarak düşünülebilir. Böylece, örneğin, bizim ana argümanımız 2. öncülü, ince-ayarın ateistik tek-evren hipotezi altında çok şaşırtıcı olduğunu söyleyecek şekilde yeniden ifadelendirilebilir. 1. ve 2. öncülleri ve öncelikli tasdik ilkesini şaşır-tıcılık dereceleri açısından yeniden ifadelendirmek, ihtimaliyeti esasen bir tür görece oluş sıklığı/tekerrür ile ilişkilendiren bilimciler için özellikle faydalı olabilir. Fizik sabitlerinin ince-ayarının ateistik tek-evren hipotezi altında oldukça ihtimal-dışı olduğunu gördükten sonra, şimdi, böyle bir ifadenin nasıl doğrulanabileceğini kısaca özetlemenin zamanıdır. Burada *kayıtsızlık ilkesi (principle of indifference)* diye bilinen ilkeyi uygulamamız gerekir diye düşünüyorum. Eldeki meseleye uygulandığında, kayıtsızlık ilkesi kabaca

şöyle ifade edilebilir: *Bir parametrenin herhangi bir değerini bir diğerine tercih etmemiz için hiçbir sebebimiz yok ise, söz konusu parametrenin doğrudan doğal bir parametreye tekabül ettiği göz önünde tutulunca, o parametrenin eşit aralıklarına eşit ihtimaliyetler tayin etmeliyiz}*[17] Hassaten, eğer böyle bir parametrenin "teorik olarak mümkün" aralığı (yani, ilgili arka-plan teorilerinin izin verdiği aralık) *R* ve hayata izin veren aralık da *r* ise, o zaman ihtimaliyet, r/R'dir. Örneğin, farzedelim ki çekim-gücü şiddeti için söz konusu olan değerlerin "teorik olarak mümkün" aralığı, R, sıfır ilâ kuvvetli nükleer gücün şiddeti aralığındadır —yani, O-$1O^{40}G_0$ (Burada G_0 çekim-gücünün en son değerini temsil etmektedir). Yukarıda gördüğümüz üzere, çekim-gücü şiddeti için hayata izin veren aralık r, en fazla 0 ilâ $1O^9G_0$'dır. Şimdi, ateistik tek-evren hipotezi *kendi özü itibariyle* (ve özellikle de bizim var olduğumuz bilgisinden ayrı olarak) bize, çekim-gücü şiddetinin, teorik olarak mümkün bölgenin başka herhangi bir kısmı yerine, hayata izin veren bölgede yer alacağını düşünmemiz için *hiçbir* sebep sunmamaktadır. Dolayısıyla, güçlerin şiddetinin doğal bir değişken oluşturduğunu varsayarsak, kayıtsızlık ilkesi şunu ifade edecektir: Bu gücün eşit aralıklarına, eşit epistemik ihtimaliyetler tanınmalıdır ve böylece, hayata izin veren bölgede yer alan çekim-gücü şiddetinin epistemik ihtimaliyeti, en fazla, $r/R=1O^9/1O^{40}=1/1O^{31}$ olacaktır.[18] Özetle, ateistik tek-evren hipotezi altında, tabiattaki güç şiddetlerinin muazzam aralığı göz önünde tutulunca, çekim-kuvveti şiddetinin hayata izin veren aralığa denk gelmiş olmasını çok hayret verici bulmalıyız.

17 Doğal bir parametre, fiziksel bir büyüklüğe doğrudan tekabül eden bir parametredir. Alternatif olarak, eğer bir kimse, içerisinde bir parametrenin geçtiği bir fiziksel teori hakkında anti-realist ise, doğal bir parametre, ilgili fizik teorilerinin fizik çevrelerindeki standard ifadelerinde geçen bir parametre olarak tanımlanabilir. Örnek olarak, bir *m* kütlesini ve bunun karşısında başka bir "u" parametresi düşünün; bu parametre o kütlenin küpünü belirtsin ($u=m^3$). Bu kütlenin fiziksel bir büyüklüğe doğrudan karşılık geldiğini varsayarsak, *m* doğal bir parametre olarak düşünülmelidir. Diğer taraftan, *u* doğal görülmemelidir, zira o ne doğrudan fiziksel bir büyüklüğe karşılık gelmektedir, ne de kütleye işaret eden o teorilerin en basit ifadesinin bir parçasıdır.

18 Genel izafiyette, yerçekimi bir kuvvet olarak değil, fakat uzay-zamanın bükülmesi (eğrisi) *(curvature)* olarak düşünülmektedir. Yerçekimini bir kuvvet olarak düşünmek, sadece Newtoncu

mekanikte veya kuantumcu yerçekimi anlayışında bir anlam ifade eder ki buna göre, yerçekimi, tabiatın diğer kuvvetlerine benzer bir şekilde, kuantum-ların (gravitonların) mübadelesini içermektedir.

Kayıtsızlık ilkesinin bu kabataslak versiyonuyla alakalı önemli bir sorun, ünlü Bertrand Paradokslarıdır (mesela bkz. Weatherford, 1982, s.56), ki buna göre, bir fiziksel niceliğe doğrudan tekabül eden eşit derecede iyi fakat çatışan iki parametre bulunmaktadır. Bertrand paradoksunun meşhur bir örneği şudur: Bir fabrika var ve bu fabrika, kenarları sıfır ila dört cm arasında değişen küpler üretmektedir. Bu, fabrikanın, hacimleri sıfır ilâ onaltı cm^3 arasında değişen küpler ürettiğini söylemekle eşdeğerdir. Fabrika hakkında bildiklerimizin hepsinin bu olduğunu hesaba katınca, kayıtsızlık ilkesinin sade *(naive)* formu şunu ima eder: *Hem* eşit uzunluk aralıklarına eşit ihtimaliyet *hem de* eşit hacim aralıklarına eşit ihtimaliyet tayin etmemiz gerekir, çünkü hem uzunluklar hem de hacimler, gerçek fiziksel büyüklüklere tekabül etmektedir. Ancak, bunun çatışan ihtimaliyet tayinlerine yol açtığını görmek de kolaydır—mesela, uzunlukları kullanarak, sıfır ilâ iki cm uzunluk aralığında bulunan O.5 ihtimalli bir küp elde ederiz, halbuki hacimleri kullanarak O.125 ihtimalini elde ederiz.

Her ne kadar birçok filozof, Bertrand Paradokslarının kayıtsızlık ilkesine yönelik öldürücü bir itiraz teşkil ettiğini kabul etmiş olsa da bu itirazı şu iki yoldan biriyle kolayca savuşturabiliriz: Ya kayıtsızlık ilkesinin tatbikini, içerisinde Bertrand Paradokslarının ortaya çıkmadığı durumlarla sınırlayarak ya da ihtimaliyete tam/kesin bir değer değil de bir değerler aralığı atfedilmesi gerektiğini iddia ederek. Bu aralık, çeşitli çatışan parametrelerce verilen değerleri kapsayan bir aralık olacaktır. Ancak, çatışan parametreler sorunu, çoğu ince-ayar tezleri için ortaya çıkıyor gözükmemektedir.

Başka bir problem ise bir fizik sabitinin sahip olabileceği toplam teorik-olarak mümkün değerler aralığı R'dir. Bu, ele alınması bu makalenin sınırları dışında kalan zor bir meseledir. Burada sadece şunu kaydedelim: insan genellikle, teorik olarak mümkün aralık için bir alt sınırın makul bir tahminini yapabilir—mesela, tabiattaki güçlerin gerçek aralığı, $1O^{40}$'lık bir aralığı kapsadığından ötürü, $1O^{40}$ değeri, güç şiddetlerinin teorik-olarak-mümkün aralığı için doğal bir alt sınır sağlamaktadır.[19]

[19] “Evidence for Fine-tuning” (2003) başlıklı makalemde tartıştığım ince-ayarın her bir çeşidi için bu tür mümkün alt sınırlar temin edilmektedir. Bu mesele ayrıca benim “The Fine-Tuning Design Argument” (1999, ss. 69-70) makalemde kısaca tartışılmaktadır ve son dönemde üzerinde çalıştığım *The Well-Tempered Universe: God, Fine Tuning, and the Laws of Nature* isimli bir kitapta ise çok daha derinlemesine tartışılacaktır.

Son olarak, kayıtsızlık ilkesinin, yukarıda açıklanan tarzlarda sınırlandırıldığı takdirde muteber olacağına dair birkaç güçlü sebep sunulabilir. İlk olarak, bu ilke çok geniş bir uygulama sahasına sahiptir. Filozof Roy Weatherford’un, *Philosophical Foundations of Proba-bility Theory* adlı kitabında kaydettiği gibi, “ihtimaliyet teorisinin hayret verici sayıdaki çok karmaşık problemleri, tamamen eşit-ihti-malli *(equiprobable)* alternatifler varsayımına [yani, kayıtsızlık ilkesine] dayalı hesaplama yoluyla çözülmüş bulunmaktadır ve çok da yararlı olmuştur” (s.35). İkinci olarak, bu ilkeye, Shannon’ın önemli ve meşhur *enformasyon* ölçümü veya *negatif* entropi’sinden türetile-bilen *enformasyon* teorisi içinde önemli teorik bir temel kazandırılabilir (Sklar, s.191; van Fraassen, s.345). Üçüncü olarak, belli gündelik örneklerde kayıtsızlık ilkesi, ihtimaliyet tayini için elimizdeki tek gerekçelendirme(jwstfication) gibi gözüküyor. Bunu örnekle izah etmek için, farzedelim ki bir fabrika son on dakika içerisinde ilk defa üretilen elli-yüzeyli zarı üretti. Yine farzedelim ki zarın her bir yüzeyi, her bir yüzeyde farklı numaraların olması hariç, (gözle görülebilecek şekilde) diğer her bir yüzeyle tamamen simetriktir. (Tahayyül ettiğimiz zar, normal bir altı-yüzeyli zar gibidir, fakat tek farkı, altı yerine elli yüzeyi var.) Şimdi hepimiz hemen biliriz ki bu zar atıldığında, zarın herhangi bir yüzey üste gelecek şekilde durmasının ihtimali ellide birdir. Ama biz bunu elli-yüzeyli zarla yaşadığımız bir tecrübeden bilmeyiz, zira hipotez gereği, hiç kimse, zarın her bir yüzeyin üste gelecek şekilde durmasıyla ilgili görece oluş-sıklığı/tekerrürü *(fre-quency)* belirlemek için henüz elli-yüzeyli bir zar atmış değildir. Bunun yerine, öyle gözüküyor ki bizim bu ihtimali tayin etmemizin tek doğrulaması, kayıtsızlık ilkesidir: Yani, zarın her bir yüzeyinin gözle görülür şekilde diğer her bir yüzeyle simetrik olduğunu göz önünde tutunca, zarın bir yüzey yerine başka bir yüzey üste gelecek şekilde duracağına inanmamız için hiçbir sebep yoktur ve dolayısıyla biz onların hepsine, eşit ellide-bir ihtimalini tayin ederiz.[20]

[20] Kayıtsızlık ilkesinin tam bir savunusu, bu makalenin sınırlarını aşmaktadır, fakat şu sıralar üzerinde çalıştığım ince-ayar tasarım argümanı hakkındaki kitapta sunulacaktır. Ayrıca, bu ilkenin uzun bir savunusu için bkz. Schlesinger (1985, bölüm 5). Önerme (2)'nin doğrulamasına dair burada sunulandan biraz daha derinlikli bir inceleme, Collins 1999'un ek kısmında sunulmaktadır.

Her ne kadar yerimiz sadece, ince-ayarın ateistik tek-evren hipotezi altında oldukça ihtimal-dışı olduğu iddiasını ciddi bir şekilde savunmamın nasıl kotarılacağına dair kısa bir izah sunmaya yetecek kadar olsa da, kanaatimce yukarıdaki izah, ince-ayarın ateistik tek-evren hipotezi altındaki ihtimal-dışılığına dair sezgisel hükmümüzü ciddi olarak desteklemenin başlangıç itibariyle makul bir metodunun mevcut olduğunu göstermektedir. Ama yine de vurgulanmalıdır ki bizim metodumuz nihayetinde başarısız olsa bile, bu, ince-ayar argümanı için öldürücü değildir. Bilimdeki argümanlarda olduğu gibi, ince-ayar argümanı da ilk aşamada sezgisel makuliyete sahiptir. Bu itibarla, söz konusu ilk aşama makuliyetini çürütmek için, ince-ayar argümanının açıkça hatalı akıl yürütme tarzına dayandığını gösterme sorumluluğu şüphecilere aittir.

IV. ÇOK-EVRENLER HİPOTEZİ -

Çok-Evrenler Hipotezinin Açıklaması

İnce-ayarın bu teistik ya da akıllı tasarım açıklamasına cevaben, birçok ateist alternatif bir açıklama önermişlerdir. Ben bunu *çok-evrenler* hipotezi diye adlandırıyorum, ama literatürde çeşitli isimlerle anılmaktadır: çok-dünyalar *(many-worlds)* hipotezi, çok-alanlar *(many-domains)* hipotezi, dünya-topluluğu *(world-ensemble)* hipotezi, çok-evren *(multi-universe)* hipotezi, vs. Bu hipoteze göre, çok büyük -belki de sonsuz— sayıda evrenler vardır, fizik sabitler de evrenden evrene değişmektedir.[21] Elbette bu evrenlerin büyük çoğunluğunda fizik sabitleri, hayata izin veren değerlere sahip değildirler. Buna rağmen, evrenlerin küçük bir bölümünde, fizik sabitleri o değerlere sahiptirler ve sonuç itibariyle, bizimkisi gibi evrenlerin var olması ve burada da fizik sabitlerinin akıllı yaşam için doğru değerlere sahip olması artık ihtimal-dışı değildir.

[21] Ben bir "evren"i, uzay-zamanın, diğer bölgelerle bağlantısız olan herhangi bir bölgesi olarak tanımlıyorum, öyle ki bu bölgedeki fizik sabitleri diğer bölgelerden önemli ölçüde farklılaşabilir. Çok-evrenler hipotezinin daha kapsamlı bir tartışması, Collins, "The Argument from Design and the Many-Worlds Hypothesis" (2002)'de sunulmaktadır.

Ayrıca, genellikle bu evrenlerin, benim çok-evren üreteci diye adlandırdığım, bir tür fiziksel mekanizma tarafından üretildiği düşünülmektedir. Evren üreteci, bir piyango bileti üretecine benzer bir şey olarak düşünülebilir: nasıl ki yeterince bilet üretildiği takdirde bir kazanan numaranın nihayetinde ortaya çıkmasında şaşılacak bir şey yoksa, yeterince evren üretildiği takdirde ince-ayarlı bir evrenin meydana gelmesinde de şaşılacak bir şey olmayacaktır.[22]

[22] Bazıları bir *metafiziksel* çok-evrenler hipotezi denebilecek bir hipotez teklif etmişlerdir ki buna göre, evrenlerin, herhangi bir fiziksel süreç tarafından meydana getirilmeksi-zin kendi başlarına var oldukları düşünülmektedir. Tipik olarak bu görüşün savunucuları -mesela Princeton Üniversitesinin müteveffa filozofu David Lewis (1986) ve Pennsylvania Üniversitesinin astrofizikçisi Max Tegmark (1998)- her mümkün dünyanın var olduğunu iddia etmektedirler. Örneğin, Lewis'e göre, bizim gerçekliğimize paralel, içerisinde benim ABD Başkanı olduğum bir gerçeklik ve içerisinde nesnelerin ışık hızından daha hızlı hareket edebildikleri bir gerçeklik vardır. Mümkün bir senaryonun hayalini kurun, Lewis'e göre o, paralel bir gerçeklikte vardır. Tamamen spekülatif (ve birçok insanın zihninde tuhaf) olmasının yanı sıra, bu senaryodaki esaslı bir sorun, mümkün evrenlerin büyük çoğunluğunun kaotik olanlar olmasıdır, tıpkı harflerin bin karakterli mümkün düzenlemelerinin anlamlı bir örüntü oluşturmayacakları gibi. Dolayısıyla, bu metafiziksel hipotezlerin evrenimizin kurallı-düzenliliğini *(regu-larity)* ve öngörülebilirliğini ve onun birkaç basit yasa ile tasvir edilebilir göründüğü gerçeğini açıklayabileceği tek yol, "gözlemci seçimi" efektine başvurmaktır. Yani, Lewis ve Tegmark ancak bu yönüyle bizimkine benzer evrenlerin akıllı yaşamı destekleyebileceğini ve dolayısıyla da gözlemlenebileceğini iddia etmelidirler. Bu açıklamadaki sorun, akıllı yaşam için gerekli türden düzene sahip yerel adaların var olmasının, bütün evrenin böylesine intizamlı bir düzenlemeye sahip olmasından çok daha muhtemel olmasıdır. Dolayısıyla, birçok evren arasından rastgele seçilmiş bir gözlemci, kendisini, geniş düzensiz bölgelerle çevrelenmiş yerel bir düzenli adası olan bir evrende bulmayı beklemelidir. Bu çerçevede, Lewis ve Tegmark'ın hipotezleri, jenerik gözlemciler olarak kabul edilen bizlerin neden baştan sona oldukça düzenli bir evrende yaşadığımızı açıklayabilecek gibi gözükmüyor. (Başkalarının yanı sıra, George Schlesinger (1984), Lewis'in hipotezine bu itirazı yükseltmiştir. Bu türden bir itiraz, evrenimizdeki yüksek dereceli düzenliliğe dair meşhur fizikçi Ludvig Boltzman tarafından önerilen benzer bir açıklamaya karşı gündeme getirildi ve bu itirazın Boltzman'ın açıklamaları için öldürücü olduğu genelde kabul edilmiştir (Davies, 1974, p. 103)

Enflasyoncu Çok-Evrenler Modeli

Çok-evrenler modellerinin çoğu tamamen spekülatiftir, günümüz fiziğinde çok az dayanağı vardır. Ancak, günümüz fiziğinde makul bir temele sahip olan bir “çok-evrenler modeli” vardır —o da enflasyoncu kozmolojiye dayalı olandır. Enflasyoncu kozmoloji *(inflationary cosmology),* evrenin kökenini açıklamaya çalışan, günümüzde yaygın bir şekilde tartışılan bir kozmolojik teoridir. Özü itibariyle bu teorinin iddiası şudur: Bizim evrenimiz, varsayılan bir *inflaton* alanı tarafından muazzam derecede şişirilmekte olan ön-uzayın *(pre-space)* küçük bir alanınca oluşturulmuştur, tıpkı sabunla dolu bir okyanusta bir sabun köpüğü kabarcığının oluşmasına benzer tarzda. Kaotik enflasyon modellerinde—ki yaygın olarak onların en makul olduğu düşünü-lür—ön-uzayın çeşitli noktaları rastgele şişer ve bu da sayısız kabarcık evrenler oluşturur. Ayrıca, inflaton alanından ötürü, ön-uzay o kadar hızla genişler ki kabarcık evrenlerin bitmez tükenmez kaynağı haline gelir, tıpkı hızla genişleyen sabun dolu bir okyanusun sabun kabarcıklarının tükenmez bir kaynağı haline gelmesi gibi. Bu şekilde, şişmeci kozmoloji, doğal olarak birçok evrene sebebiyet verebilir.[23]

[23] Enflasyoncu kozmoloji hakkında iyi ve erişilebilir bir özet için bkz. Guth, 1997.

Başlangıç şartlarının ve fizik sabitlerinin evrenden evrene değişmesini sağlamak için -ki şayet bu senaryo ince-ayarı açıklayacaksa değişmek zorundadırlar— değişime sebep olacak ilave bir fiziksel mekanizmanın bulunması gerekir. Böylesi bir mekanizma, süper-sicim teorisi tarafından temin *edilebilir,* ama bunu söylemek için henüz çok erken. Süper-sicim teorisi, fiziksel evrenin temel yapısı hakkında günümüzde en hararetle tartışılan hipotezlerden biridir (Greene, 1999, s.214). Süper-sicim teorisine göre, maddenin nihai kurucu unsuru, 10 (veya 11) boyutlu bir uzay-zamanda kuantum titreşimlerine maruz kalan enerji sicimleridir, ki bunların altı veya yedi boyutları son derece küçük hacimlere “sıkıştırılmışlardır” *(compactified)* ve dolayısıyla da gözlemlenemezdirler. Ancak, sıkıştırılmış boyutların biçimi, sicimlerin titreşiminin modlarını ve dolayısıyla temel parçacıkların türleri ve kütleleriyle birlikte bunların arasındaki güçlerin birçok karakteristiğini de belirlemektedir. Böylece, içerisinde sıkıştırılmış boyutların farklı biçimlere sahip olduğu evrenler, farklı fizik sabitlerine ve o güçleri yöneten farklı alt-kademe yasalara sahip olacaklardır. Süper-sicim

teorisinin, sıkıştırılmış boyutların biçiminde önemli değişimlere izin verip vermediği şu an itibariyle tartışmalıdır, her ne kadar günümüzdeki araştırmaların yönü, izin verdiğine işaret etse de. (Bkz. Susskind, yakında çıkacak). Ancak, eğer izin veriyorsa, o zaman, bir şişmeci/sü-per-sicim senaryo, sıkıştırılmış boyutların ve dolayısıyla da fizik sabitlerinin, ince-ayarı açıklamaya yetecek derecede evrenden evrene değişime uğradığını gösterecek şekilde düzenlenebilir.[24]

24 Bu mesele hakkındaki yararlı tartışmaları için Baylor Üniversitesi'de sicim teorisyeni olan Gerald Cleaver'a borçluyum. İnce-ayara dair yukarıda tartışılan enflasyon/süper-sicim çok-evrenler türünden açıklamalar bir kısım yazarlar tarafından önerilmiştir, mesela Linde, (1990, PP&IC, p. 306; 1990, IQC, p. 6) ve Greene (1999, pp. 355 - 363). Ancak şu ana kadar hiç kimse, süper-sicim teorisi veya enflasyon kozmolojisi fiziğini yeterince doğrulamamış veya bir sonuca ulaştırmış değildir, bırakınız bu ikisini birlikte çözmeyi. Dolayısıyla bu senaryo oldukça spekülatif olarak duruyor.

Dolayısıyla fizik sabitlerinin ince-ayarını açıklayacak elverişli bir enflasyoncu/süper-sicim çok-evrenler senaryosunun inşa edilebilmesi, reel fiziksel olabilirlik dairesi içindedir. Yine de kaydedilmelidir ki hem enflasyoncu kozmolojinin hem de süper-sicim teorisinin günümüzdeki popülerliğine rağmen, her ikisi de hayli spekülatiftir. Mesela, Michio Kaku'nun süper-sicim teorisi hakkında yazdığı son dönem ders kitabında kaydettiği gibi, "süper-sicimleri ... onaylamak için en ufak bir deneysel kanıt bulunmuş değildir" (1999, s.17). Sicim teorisinin ana cazibe noktası, onun matematiksel zarafeti; ve birçok fizikçinin, bu teorinin son dönemde, modern fiziğin iki köşe taşını yani yerçekimi ile kuantum mekaniğini mezcedecek hakikaten birleşik bir fiziksel teorinin temini için en makul öneriyi sunduğunu düşünmesidir (Greene, 1999, s.124).

Ancak altı çizilmelidir ki süper-sicim teorisinin veya enflasyoncu kozmolojinin yanlış olduğu ortaya çıksa bile, bunlar ince-ayarın çok-evrenler açıklamasının ciddi bir fiziksel imkan olarak kabul edilmesine kapı aralamışlardır, zira diğer bazı mekanizmalar, fizik sabitlerinde yeterli sayıda değişimi olan çok evrenler meydana getirebilir. Bu kapıyı kapatmanın tek yolu, nihai fizik yasaların ne çok evrenlere ne de evrenler arasındaki fizik sabitlerde ve yasalarda yeterli değişime izin vermediğini keşfetmemizdir.

Çok-Evrenler Üreteci Senaryosuna Verilen Teistik Cevaplar

İster enflasyoncu çeşidinden olsun ister başka bir türden olsun, çok-evrenler üreteci senaryosuna verilen esaslı bir teistik cevap, yaşamı-destekleyen evrenler üretebilmesi için bir "çok-evrenler üreteci"nin "pekiyi-tasarlanmış" olması gerekiyor gibi gözükmesidir. Sonuçta, evrenler yerine sadece ekmek somunları üreten bir ekmek makinesi gibi dünyevi bir eşya bile, düzgün ekmek somunları üretmek için çok iyi tasarlanmış olmalıdır. Eğer bu doğruysa, o zaman ince-ayarın bir açıklaması olarak bir tür çok-evrenler üretecine başvurmak, sadece, tasarım meselesini bir kademe yukarıya, yani çok-evrenler üretecini kim tasarladı sorusuna yükseltecektir.

Yukarıda tartışılan enflasyoncu senaryo, bu düşünme tarzının iyi bir test örneğidir. Enflasyoncu/süpersicim çok-evrenler üreteci, ancak aşağıdaki "bileşenlere" veya "mekanizmalara" sahip olduğu için ya-şamı-destekleyici evrenler üretebilir:

i) <u>Kabarcık evrenler için gerekli enerjiyi tedarik edecek bir mekanizma</u>. Bu mekanizma, varsayılan *inflaton* alanıdır. Boş uzaya sürekli bir enerji yoğunluğu yaymak suretiyle, uzay genişledikçe, inflaton alanı, kabarcıklar için "sınırsız bir enerji rezervuarı" görevi görebilir. (Peacock, 1999, s.26).

<u>Kabarcıkları oluşturacak bir mekanizma</u>: Bu mekanizma, Einstein'ın genel izafiyet denklemidir. Kendine has formundan ötürü, Einstein'ın denklemi şunu dikte etmektedir: Uzay, boş uzaya sürekli (ve homojen) enerji yoğunluğu yayan, *inflaton* alanı gibi bir alanın içerisinde muazzam bir hızla genişlemektedir. Bu hem kabarcık evrenlerin oluşmasına ve hem de kabarcıkların birbirine çarpmasını engelleyen ön-uzay'ın ("okyanus") hızla genişlemesine sebep olmaktadır.

<u>*inflaton* alanının enerjisini, kendi evrenimizde gördüğümüz normal kütle-enerjiye dönüştürecek bir mekanizma</u>: Bu mekanizma, Einstein'ın kütle ve enerjinin eşdeğerliği (yani, $E=mc^2$) anlatımının, evrenimizde gördüğümüz normal kütle-enerji alanları ile *inflaton* alanı arasında olduğu varsayılan eşleşmeyle birleşmiş halidir.

<u>Evrenler arasında fizik sabitlerinde yeterli varyasyona izin verecek bir mekanizma</u>: Bu mekanizma için fiziksel olarak en elverişli aday, süper-sicim teorisidir. Yukarıda anlatıldığı üzere, süper-sicim teorisi, kabarcık evrenler arasında fizik sabitlerindeki varyasyonlarda bir ince-ayarlı evrenin üretilmesini makul derecede muhtemel kılmaya yetecek varyasyona

elverişli *olabilir.* Süper-sicim teorisinin, fizikçiler tarafından araştırılmakta olan diğer ana alternatifleri -mesela Grand Unified Field Theories (GUTS) için son dönemde önerilen modeller gibi— yeterli varyasyon için elverişli gözükmemektedirler.[25]

[25] En basit ve en çok çalışılan GUT, SU(5), diğer SU(5)-olmayan Higgs alanları ihmal edildiğinde, fiziğin temel sabitleri için üç farklı değerler kümesine izin vermektedir (Linde, PP&IC, p. 33). Diğer bütün Higgs alanları dahil, varyasyonların sayısı belki de birkaç düzineye kadar artmaktadır (Linde, IQC, p. 6). Ancak, 10^{53}'te bir birime denk gelecek şekilde ince-ayarlı olduğu tahmin edilen kozmolojik sabitin sırf ince-ayarını açıklamak, fiziksel sabitlerin evrenler arasında 10^{53} civarında varyasyonunu gerektirecektir.

Bütün bu "bileşenler" olmaksızın, çok-evrenler üreteci, bir tek yaşam destekleyici evren üretmekte kesinlikle başarısız olacaktır. Örneğin, Einstein'ın denklemi ile inflaton alanı, uzayın ufak bölgelerini muazzam derecede şişirmek için birlikte uyumlu bir iş görürken, aynı zamanda hem bu bölgelere önemli derecede kütle-enerjiye sahip bir evren için zorunlu olan pozitif enerji yoğunluğunu yaymakta ve hem de ön-uzayın, kabarcık evrenlerin çarpışmasını engelleyecek kadar yeterli hızda genişlemesine sebep olmaktadır. Bu faktörlerden birinin olmaması durumunda, ne şişen uzay bölgeleri olacaktır ne de bu bölgeler bir evrenin var olması için zorunlu olan kütle-enerjiye sahip olacaklardır. Örneğin, eğer evren, Einstein'ınki yerine Newton'ın çekim teorisine uysaydı, inflaton alanının vakum enerjisi, en iyi ihtimalle, uzayın genişlemesine değil sadece büzülmesine sebep olan yer-çekimsel bir cazibe yaratacaktı. Böylece hiçbir evren oluşmayacaktı.

Yukarıda sıralanan dört faktöre ek olarak, doğru arka-plan yasaları yerli yerinde olduğu için genişlemeci/süper-sicim çok-evrenler üreteci yalnızca yaşam-destekleyen evrenler üretebilir. Örneğin, daha önce zikredildiği üzere, kuantizasyon ilkesi olmaksızın, bütün elektronlar atom çekirdeklerinin içine soğurulurdu ve dolayısıyla atomlar imkansız olurdu; Pauli-dışlama *(Pauli-exclusion)* ilkesi olmasaydı, elektronlar en-alt seviye atom yörüngesini işgal ederdi ve dolayısıyla karmaşık, değişik atomlar imkansız olurdu; bütün kütleler arasındaki evrensel ölçekteki cazibe gücü olmasaydı, madde, hayatın gelişmesi için veya yıldızlar gibi uzun ömürlü sürekli enerji kaynaklarının var olması için yeterince büyük (gezegenler gibi) maddi cisimler oluşturamazdı.[26]

[26] Her ne kadar sicim teorisinde fizik yasalarının bazıları evrenden evrene değişiklik gösterebilirse de bu arka-plan yasalar ve ilkeler, sicim teorisinin yapısının bir sonucudur ve bu sebeple enflasyon/süpersicim çok-evrenler hipotezi tarafından açıklanamazlar, zira onlar bütün evrenlerde meydana gelmek zorundadırlar. Ayrıca, evrenler arasındaki varyasyon/değişim, parçacıkların kütleleri ve türlerinin varyasyonundan ve aralarındaki kuvvetlerin formlarından ibaret oldukları için, karmaşık yapılar hemen hemen kesinlikle atom-benzeri şeyler olacaktır ve sürekli enerji kaynakları hemen hemen kesinlikle maddenin yığışımını gerektirecektir. Dolayısıyla yukarıdaki arka-plan yasalar, bu senaryoda, üretilen çok-evrenlerin herhangi birinde yaşamın olması için zorunlu gözükmektedir, sadece, bizimkine has parçacık türlerine ve güçlere sahip bir evrenin değil.

Özetle, bir enflasyoncu/süper-sicim çok-evrenler üreteci var olsa bile, arka-plan yasaları ve ilkeleriyle birlikte onun, hayata izin veren evrenlerin üretilmesi için yasaların ve alanların doğru bir kombinasyonuna sahip, biyokimyacı Michael Behe’den (1996) ödünç alacağımız bir ifadeyle söylersek, *indirgenemez şekilde karmaşık* bir sistem olduğu söylenebilirdi: Bileşenlerden biri olmasaydı veya farklı olsaydı, mesela Einstein’ın denklemi veya Pauli-dışlama ilkesi gibi, hayata izin veren herhangi bir evrenin üretilebilmesi ihtimal-dışı olurdu. Alternatif açıklamaların yokluğunda, böylesi bir sistemin varlığı tasarımı akla getirmektedir, zira böyle bir sistemin tam da doğru kombinasyonlara şans eseri sahip olması ihtimal-dışı gözükmektedir. Bu sebeple, insan sırf bir tür çok-evrenler üreteci hipotezi kurmak suretiyle tasarım sonucuna varmaktan kaçabilecek gibi gözükmüyor.

Ayrıca, çok-evrenler üreteci hipotezi, evrenin, bariz bir tasarım sergiliyor gözüken diğer özelliklerini açıklayamazken, teizm açıklayabilir. Örneğin, Albert Einstein gibi birçok fizikçi, fiziğin temel yasalarının fevkalade güzellik, zarafet, uyum ve hüner sergilediğini gözlemlemişlerdir. Mesela, Nobel Ödüllü fizikçi Steven Winberg, *Dreams of a Final Theory* isimli kitabında bütün bir bölümü (Böl. 6, “Beautiful Theories”), güzellik ve zarafet kriterlerinin, doğru yasaları formüle ederken fizikçilere yol göstermede nasıl yaygın bir şekilde kullanıldığını açıklamaya ayırmaktadır. Gerçekten de bu asrın en ünlü teorik fizikçilerinden biri olan Paul Dirac, “bir kişinin denklemlerinin güzelliğe sahip olması, onların deneye uygun hale getirilmesinden daha önemlidir” (1963, s.47) iddiasında bulunacak kadar ileri götürmüştür işi.

Şimdi, böylesi güzellik, zarafet ve hüner, eğer evren Tanrı tarafından tasarlanmışsa bir anlam ifade edecektir. Ancak, çok-evrenler hipotezi altında, temel yasaların zarif veya güzel olmalarını beklemek için hiçbir

sebep yoktur. Teorik fizikçi Paul Davies'in yazdığı gibi, "eğer tabiat, maharetleriyle bizi hayrete düşüren mekanizmaları işletecek kadar "zeki" ise, bu, evrenin arkasındaki akıllı tasarımcının varlığı için ikna edici bir delil değil midir? Eğer dünyanın en keskin zihinlileri, tabiatın derin işlerini sadece zorlukla çözebiliyorlarsa, bu işlerin sadece zihinsiz bir kaza sonucu, bir kör şans eseri olduğu nasıl düşünülebilir?" (ss.235-36).[27]

[27] Basitlik ve tabiat yasalarının güzelliğine dayalı tasarım kanıtı hakkında daha fazla bilgi için bkz. benim "The Argument from Design and the Many-Worlds Hypothesis" (2002) başlıklı makalem, Kısım II.

Son olarak, ben başka bir yerde (Collins, "A Theistic Perspective on the Multiverse Hypothesis," yakında yayınlanacak), böyle bir evren üretecine dair zorlayıcı bilimsel bir kanıt elde etsek bile bunun te-izm için bir tehdit oluşturmayacağını savunmuştum. Tanrı'nın sonsuz ve sonsuz şekilde yaratıcı olduğu göz önünde tutulunca, Tanrı'nın, sadece hem uzay hem zaman olarak geniş bir evren değil, aynı zamanda belki de böylesi birçok evren yaratacağı da anlamlı hale gelmektedir. Dolayısıyla teistlerin, böyle bir hipotezi Tanrı'nın sonsuz tabiatına dair ilave bir açıklama olarak memnuniyetle karşılamaları gerektiği bile ileri sürülebilir.

V. SONUÇ

Bu makalede ben, kozmosun hayat için ince-ayarlamasının, ateis-tik tek-evren hipotezi karşısında teizmi tercih etmek için güçlü bir kanıt sunduğunu ileri sürmüş bulunuyorum. Daha sonra ise bir kişi fizik sabitlerinin ince-ayarlı oluşunu bir tür çok-evrenler üretecine başvurarak kısmen açıklayabilirse de bizatihi çok-evrenler üretecinin çok iyi tasarlanmaya muhtaç olacağına ve dolayısıyla bir tür çok-evrenler üreteci hipotezi kurmanın meseleyi sadece bir üst seviyeye çıkaracağına inanmak için geçerli sebeplerimizin olduğunu öne sürdüm. Önerdiğim argümanlar, teizmin doğruluğunu kanıtlamıyor, hatta teizmin epistemik olarak güvenceli *(warranted)* olduğunu veya benimsenecek en makul konum olduğunu bile göstermiyor. Bunu göstermek, teizm lehinde ve aleyhinde olan bütün

kanıtların incelenmesinin yanı sıra teizme getirilen bütün alternatiflere de bakmayı gerektirecektir. Bunun yerine, bu makaledeki argümanlar, sadece kozmosun ince-ayarlı oluşunun ateizm karşısında teizmi tercih etmek için bize önemli sebepler sunduğunu gösterme amacı taşımaktadır (burada ateizm, basitçe teizmin inkarı olarak değil, fakat aynı zamanda evrenin varlığının veya yapısının arkasındaki herhangi bir tür aklın inkarını da içine alacak şekilde anlaşılmaktadır).

Referanslar

Barrow, John and Tipler, Frank. *The Anthropic CosmologicalPrinciple.* Oxford: Oxford University Press, 1986.

Behe, Michael. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution.* New York: The Free Press, 1996.

Carnap, Rudolph. (1962) *The Logical Foundations of Probability* . Chicago: University of Chicago Press, 1962).

Carr, B. J., and Rees, M. J. (April, 1979). "The Anthropic Cosmological Principle and the Structure of the Physical World." *Nature,* Vol. 278, 12 April 1979, pp. 605 -612.

Collins, Robin. (1999) "The Fine-Tuning Design Argument" in *Reason for the Hope Within,* Michael Murray (ed.), Grand Rapids, MI: Eerdman's Publishing Company.

Collins, Robin. (2002). The Argument from Design and the Many-Worlds Hypothesis," in *Philosophy of Religion: a Reader and Guide,* William Lane Craig, editor, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002.

Collins, Robin. (2003). "The Evidence for Fine-tuning." In *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science,* Neil Manson (ed.), Routledge.

Collins, Robin (Forthcoming) "Answering the Who Designed God Objection?", in James Sennett and Douglas Groothius, editors, *In Defense of*

Natural Theology: A Post-Humean Reassessment, Downers Grove, IL: Intervarsity Press.

Collins, Robin (Forthcoming). "A Theistic Perspective on the Multiverse Hypothesis," in Bernard Carr, editor, *Universe or Multiverse?* Cambridge University Press.

Davies, Paul. (1974). *The Physics of Time Asymmetry.* Berkeley, CA: University of California Press.

Davies, Paul. *The Accidental Universe.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

. *Superforce: The Search for a Grand Unified Theory of Nature.* New York: Simon and Schuster, 1984.

. *The Cosmic Blueprint: New Discoveries in Nature 's Creative Ability to Order the Universe.* New York, Simon and Schuster, 1988.

Denton, Michael. (1998). *Nature 's Destiny: How the Laws of Biology Reveal Purpose in the Universe,* New York, NY: The Free Press.

Dirac, P. A. M. "The evolution of the physicist's picture of nature." *Scientific American,* May 1963. Dyson, Freeman. (1979). Disturbing the Universe. New York: Harper and Row. Greene, Brian. *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory.* New York: W. W. Norton and Company, 1999.

Earman, John. (1992) *Bayes or Bust? A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory.* Cambridge, MA: The MIT Press.

Edwards, A. W. F. (1972) *Likelihood* Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1992.

. Guth, Alan. *The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins.* New York, Helix Books, 1997. Hacking, Ian. *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of EarlIdeas About Probability, Induction and Statistical Inference.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Howson, Colin, and Urbach, Peter. (1989). *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach,* La Salle, IL: Open Court, 1989.

Kaku, Michio. *Introduction to Superstrings and M-Theory,* Second Edition. New York, Springer-Verlag, 1999.

Leslie, John. “How to Draw Conclusions From a Fine-Tuned Cosmos.” In Robert Russell, et. al., eds., *Physics, Philosophy and Theology: A Com-mon Quest for Understanding.* Vatican City State: Vatican Observatory Press, pp. 297-312, 1988.

. *Universes.* New York: Routledge, 1989.

Lewis, David. *On the Plurality of Worlds,* New York, Basil Blackwell, 1986. Linde, Andrei. *Particle Physics and Inflationary Cosmology.* Translated by Marc Damashek. Longhorne, Pennsylvania: Harwood Academic Publishers, 1990.

Linde, Andrei. *Inflation and Quantum Cosmology.* New York: Academic Press, Inc., 1990.

Oberhummer, H., Csoto, A. and Schlattl, H. (2000a). “Fine-Tuning of Carbon Based Life in the Universe by Triple-Alpha Process in Red Giants,” Science, Vol. 289, No. 5476, 7 July 2000, pp. 88-90.

Peacock, John. (1999). *Cosmological Physics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Penrose, Roger. (1989). *The Emperor's New Mind : Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics* , Roger Penrose New York : Oxford University Press.

Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function.* Oxford: Oxford University Press, 1993.

Rees, Martin. *Just Six Numbers: The Deep Forces that Shape the Universe,* New York, NY: Basic Books, 2000.

Schlesinger, George (1984), “Possible Worlds and the Mystery of Existence” *Ratio,* 26, pp.1-18.

Schlesinger, George. (1985). *The Intelligibility of Nature.* Aberdeen, Scottland: Aberdeen University Press. Sklar, Lawrence. *Physics and Chance: Philosophical Issues in the Foundation of StatisticalMechanics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Sober, Eliot. (2002). “Bayesianism--Its Scope and Limits” in *Bayes ‘s Theo-rem,* Richard Swinburne (ed), Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 21-38

Smart, J. J. C. “Laws of Nature and Cosmic Coincidence”, *The Philosophical Quarterly,* Vol. 35, No. 140. Smith, George. “Atheism: The Case Against God.” Reprinted in *An Anthology of Atheism and Rationalism,* edited by Gordon Stein, Prometheus Press, 1980.

Susskind, Leonard. “The Anthropic Landscape of String Theory,” in Ber-nard Carr, editor, *Universe or Multiverse?* Cambridge University Press.

Swinburne, Richard. *An Introduction to Confirmation Theory.* London: Met-huen and Co. Ltd, 1973.

Tegmark, Max. “Is ‘the theory of everything’ merely the ultimate ensemble theory?”, *Annals of Physics,* 270, (1998), pp. 1-51..

Van Fraassen, Bas. *Laws and Symmetry.* Oxford: Oxford University Press, 1989.

Weatherford, Roy. *Foundations of Probability Theory.* Boston, MA: Rout-ledge and Kegan Paul, 1982.

Weinberg, Steven. *Dreams of a Final Theory.* New York: Vintage Books, 1992

ARZU DELİLİ: ARZULARDAN ALLAHA ULAŞMAK[28] - Caner Taslaman

28 Bu makaleyi okuyup görüşlerini benimle paylaşan Oxbridge'li felsefeciler Richard Swinburne, Keith Ward ve Rodney Holder'a, ayrıca katkılarından dolayı değerli dostum fizikçi-felsefeci Enis Doko'ya teşekkür ederim.

ÖZET

Biz insanların en temel özelliklerinin başında doğal arzularımız gelmektedir. Bu makalede, insanların altı tane doğal ve temel arzusunu ele alacağım. Bunlar; 1- yaşam arzusu, 2- korkuların giderilmesi arzusu, 3- mutluluk arzusu, 4- gaye arzusu, 5- şüpheden uzak bilgi edinme arzusu ve 6- başkaları tarafından iyi davranılma arzusudur. Bütün bu doğal ve temel arzularımızın karşılanmasının Allah merkezli bir varlık anlayışını -ontolojiyi- gerektirdiğini ve birbirlerinden bağımsız bu temel arzuların hep aynı varlık anlayışını gerektirmesinin en iyi açıklamasının; insanın, bu varlık anlayışının merkezindeki Allah tarafından insanın yaratılması olduğunu savunuyorum. Burada sunulan arzu delilinin dört tane sonuca ulaşılmasında katkı yapacağı kanaatindeyim: Birincisi, teizmin yani Allah inancının, natüralizm-ate-izmden daha rasyonel olduğu anlaşılacaktır. İkincisi, Allah'ın önemli sıfatları bu delille temellendirilmeye çalışılacaktır. Üçüncüsü ahiret yaşamının ve Allah'ın gönderdiği din(ler)in var olması gerektiği görüşü desteklenecektir. Dördüncüsü, bu argümanla, insanların, içlerindeki arzularından dolayı Allah'ın varlığını, ahiret yaşamını ve dinleri

uydurduklarını iddia eden natüralist-ateist felsefecilerin ve psikologların yaklaşımındaki hata göz önüne serilecek; arzuların daha rasyonel ve tesadüfi olmayan bir açıklamasına ulaşılacaktır. Kısacası bu argüman, birçok ateist filozof ve psikoloğun boğulduğu suyun aslında yaşam suyu olduğunu göstermektedir.

Giriş

Yahudi-Hıristiyan geleneğinin ve İslam'ın varlık anlayışı Allah merkezlidir. Buna göre Allah dışındaki tüm varlıklar var oluşlarını bütün ayrıntılarıyla Allah'a borçludurlar. Galaksilerden dünyaya, bitkilerden hayvanlara ve insana, insanın bilincinden tüm doğal arzularına kadar her şey Allah'ın yaratışının ürünleridir. Diğer yandan, natüralist-ateist varlık anlayışına inananlar, bütün bu saydıklarımızı "tesadüf ve zorunluluk" ile açıklarlar. Buna göre evren ve evrenin yasaları zorunlu olarak vardır, galaksilerden dünyamıza, bitkilerden hayvanlara ve insana, insanın bilincinden doğal arzularına kadar her şey zorunlu evren yasaları çerçevesinde gerçekleşen tesadüflerin ürünleridir.[29] Felsefede tasarım delili, kozmolojik delil ve bilinç delili başlıklarıyla teizmin mi, natüralist-ateist yaklaşımın mı daha rasyonel olduğu ayrıntılıca tartışılmıştır ve tartışılmaktadır.[30] "Arzu delili (argument from desire)" başlığıyla insanların arzularından hareketle de böylesi tartışmalar yapılmış olsa da, bu konu önceki bahsedilen argümanlar kadar ayrıntılıca işlenmemiştir. Bunun felsefe, psikoloji, antropoloji ve teoloji açısından giderilmesi gerekli bir eksiklik olduğu kanaatindeyim. Bu konuyu ele alarak, mevcut eksikliğin giderilmesine katkıda bulunmaya çalıştım.

29 Teizm ve natüralist-ateist yaklaşım için yapılan bu genel tarifin dışında kalanlar olabilir. Fakat bu tariflerin genel teist ve natüralist-ateist yaklaşımı kısaca özetlediği rahatlıkla söylenebilir. Natüralist-ateist yaklaşımı savunanların varlığı "tesadüf-şans" ve "zorunluluk" üzerinden tarifi için Monod'un şu kitabına bakabilirsiniz: Jacques Monod, **Chance and Necessity,** Çev: Austryn Wainhouse, Vintage Books, New York, 1972.

30 Tasarım delilini ve kozmolojik delili savunduğum, bilinç deliline ise değindiğim şu çalışmamı okuyabilirsiniz: Caner Taslaman, **Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı,** İstanbul Yayınevi, İstanbul,

2012, “Tasarım Delili” bölümü. Ayrıca internetten de bu çalışmamı okuyabilirsiniz: evrim.gen.tr/?p=14

“Arzu delili” başlıklı argümanı daha önce savunan felsefeci ve teologlar, insanların içinde Allah’a karşı doğrudan bir arzu olduğu görüşünü temel almışlardır. Bu makalede önce bu yaklaşımı tanıtıp, bu görüşün şahsi tecrübe içerdiğine ve natüralist-ateist yaklaşımlara karşı savunulması zor bir pozisyon olduğuna dikkat çekeceğim ve bu yaklaşımı kendi argümanıma dahil etmeyeceğim. Daha sonra natüralist-ateistlerin birçoğunun da insanlarda var olduğunu kabul ettikleri altı tane doğal ve temel arzuyu ele alıp, birbirlerinden farklı ve çok önemli bu arzuların hepsinin Allah’ın varlığını gerektirdiğine dikkat çekeceğim. Sonuçta bu argümandaki hareket noktam “arzu delili” başlığıyla önceden savunulanlardan farklı olduğu için bu argüman aslında Allah’ın varlığı için yeni bir argümandır.[31]

31 Bu delilin, önceden ileri sürülmüş olan arzu argümanlarından farkı, bu makalenin ilk hali olan İngilizce isminden “Argument from the Ontology Required by Natural Desires: Finding The Water of Life Where Others Drown (Doğal Arzuların Gerektirdiği Ontoloji Delili: Başkalarının Boğulduğu Yerde Yaşam Suyunu Bulmak)” de anlaşılmaktadır. Bir arzunun kendisi yerine “farklı doğal arzuların gerektirdiği ontolojiyi” delilin temeli yapmak, bu makaleyi orijinal kılan husustur. Fakat “arzu delili” ifadesi daha kısa ve akılda kalıcı olduğu için burada onu tercih ediyor ve kullanıyorum.

İlaveten bu delile getirilebilecek itirazlara cevap vereceğim, ayrıca bu argümanın Allah’ın sıfatları, ahiret yaşamının varlığı ve din(ler)in gerekliliği konularıyla ilişkisini göstereceğim.

Allah’a Karşı Doğrudan Duyulan Bir Arzu Olarak Arzu Delili

Bazı teist düşünürler, insanların içinde Allah’a karşı doğrudan bir arzu olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bunlardan çok azı bunu Allah’ın varlığı için bir delil olarak değerlendirmiş, çoğunluğu bunu bir delilin parçası olarak sunmamışlardır. Fakat yine de insanların içinde böyle bir arzunun varlığına kimi teist düşünürlerce dikkat çekilmiştir ve kutsal metinlere atıflarla da bu görüş desteklenmeye çalışılmıştır. Augustinus’un ünlü “İtiraflar (Confessions)” kitabında, Allah’a karşı arzunun tüm insanlarda var olduğuyla ilgili iddiaya tanık olmaktayız:

> Bu arzu sadece benle veya benle beraber birkaç kişiyle sınırlı değildir; hepimiz mutlak olarak mutlu olmayı isteriz... Onlar, Sana bir ödül beklemeksizin ibadet etmektedirler, çünkü Sen onların sevincisin. Mutlu yaşam sadece budur; Sen'den keyif almak, Seninle ilgili olarak ve Senden ötürü. Yaşamın mutluluğu budur ve bu Senden başka hiçbir yerde bulunamaz. Mutlu yaşam gerçekten dolayı sevinçli olmaktır; bu ise Sende, yani gerçek olanda sevinçli olmak demektir... Herkes bu mutlu yaşamı ister, bu yaşam ki mutlu olarak nitelenmeyi bir tek o hak eder... [32]

32 Saint Augustine, **The Confessions,** Çev: Maria Boulding, Vintage Books, New York, s. 218-219.

Benzer bir yaklaşıma Pascal'da tanık olmaktayız. Pascal, prensler gibi dünyevi hemen her isteğini elde edebilecek konumda olanların bile arzularını tatmin edemediklerini; sonuçta sahip olduğumuz birçok arzunun bu dünyaya yönelik olmadığını, ancak bu arzuların kendisi için olan Allah'ın, arzuları tatmin edebileceğini söyler:

> Bütün insanlar mutluluğu arar. Bunun hiçbir istisnası yoktur... Bütün insanlar şikayet etmektedir; prensler, hizmetçiler, asiller, halk, yaşlı, genç, güçlü, zayıf, eğitimli, cahil, sağlıklı, hasta, her ülkede, her zamanda, her dönemde, her şartta... Boş yere etrafındaki her şeyle boşluğu kapamaya çalışır, o şeylerden hiçbiri ona yardımcı olamaz, çünkü bu sonsuz boşluk ancak sonsuz ve değişmez bir objeyle yani Allah ile kapatılabilir.[33]

33 Blaise Pascal, **Pensees,** Çev: A.J. Krailsheimer, Penguin Classics, London, 1966, s. 74-75.

Yahudi-Hıristiyan geleneğinde olanlar, insanların içinde Allah'a karşı bir arzu olduğu fikrine, Kutsal Kitab'ın en çok okunan bölümlerinden biri olan Mezmurlar'daki (Zebur'dan) şu bölümleri örnek verebilirler:

> Geyik akarsuları özlediği gibi, canım da seni öyle özler ey Allah.
> Canım Allah'a, hay Allah'a susamıştır. Ne vakit geleceğim ve hay Allah'ın önünde görüneceğim?[34]

34 Kitabı Mukaddes, **Eski Ahit, Mezmurlar:** 42, 1-2, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993, s. 563.

İslam inancına bağlı olanlar ise Allah'a yönelmeye karşı doğuştan verilmiş bir eğilime sahip olduğumuz görüşü için Kuran'daki şu ayeti kullanabilirler:

Bunlar, iman edenler ve gönülleri Allah'ı anmakla tatmin olan kimselerdir. Haberiniz olsun; gönüller yalnızca Allah'ı anarak tatmin olur.[35]

35 **Kuran,** 13-Rad Suresi 28.

Gerek Eski ve Yeni Ahitler'deki ifadelerin, gerek Kuran'daki ayetlerin; Allah'a karşı doğal bir arzuya sahip olduğumuz anlamına gelip gelmedikleri tartışılabilir. Fakat şurası açıktır ki, insanların doğuştan böyle bir arzusu varsa bile; Allah'a yönelen inançlılar "Allah'a yöneldim, içimdeki arzular tatmin oldu, meğer içimdeki tatmin olmayan arzuların objesi Allah'mış" diyebilirler, fakat inananların bu şahsi tecrübelerini inançsızlara karşı sunulacak objektif bir argümana dönüştürmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim birçok ateist ve agnostik, kendisinde böyle bir arzunun olduğunu inkar etmektedir. Örneğin John Beversluis da bahsedilen yaklaşımı eleştirirken, böylesi bir arzunun var olduğunun iddia edilemeyeceğini ifade etmiştir.[36]

36 John Beversluis, **C. S. Lewis and the Search for Rational Religion,** Prometheus Books, New York, 2007, s. 56-57.

İnsanın Doğal Özellikleri ve Argümanım

Arzulardan hareketle Allah'ın varlığı için objektif ve ikna gücü olan bir argüman oluşturmak için öncelikle herkesin üzerinde rahatlıkla uzlaşabileceği; "doğal" ve "temel" olan arzuların hareket noktası yapılması gerektiğini düşünüyorum. Bu amaçla burada ateist ve agnostiklerin birçoğunun da insanda var olduğunu rahatlıkla kabul edeceklerini düşündüğüm altı tane arzuyu hareket noktası yapacağım. Bunlar:

Yaşam arzusu
Korkuların giderilmesi arzusu
Mutluluk arzusu
Gaye arzusu
Şüpheden uzak bilgi edinme arzusu
Başkaları tarafından iyi davranılma arzusu

Bazı felsefeci, antropolog, biyolog ve psikologlar insanların hepsinde evrensel olan özelliklerle ilgili uzun listelere sahiptir. Örneğin antropolog Donald Brown, kültürel izafiyetle ilgili yaklaşımlara karşı çıkarken; etnograflar tarafından tespit edilmiş müzik, dans, dedikodu, saç stilleri, şakalar, hediye vermek gibi unsurların da içinde olduğu iki yüze yakın kültürler arası ortak unsur saymaktadır.[37] Melez bir disiplin olan sosyobiyolojinin babası kabul edilen Edward Wilson, sosyal davranışların temelinde biyolojik yapımızın olduğunu ifade etmiştir. Bunun en uç şekilde savunulmasında, bütün kültürel öğelerden habersiz bir erkekle bir dişi tüm diğer insanlardan izole bir yere bırakılsa-lar; sıfırdan, kumardan mülkiyet ile ilgili kanunlara, dans etmekten ensest ilişki hakkında yasaklara kadar, birçok kültürel unsuru tekrar icat edecekleri söylenir.[38] İnsanların evrensel olarak sahip olduklarıyla ilgili listesini geniş tutanlara ve kültürel öğelerin önemli kısmını doğuştan sahip olunan genlerin kaçınılmaz sonucu olarak görenlere karşı bilimsel çevrelerden ciddi eleştiriler de getirilmiştir. Örneğin Stephen Jay Gould, sosyobiyolojiyle ilgili yaklaşımları "destekten yoksun, spekülatif masal anlatıcılığı (unsupported speculative storytelling)" olarak nitelemiş, "metodolojisinin zayıflığını" eleştirmiştir. Diğer yandan Gould da, doğuştan gelen genetik bir potansiyel olduğunu ve kültürel birçok unsurun bununla ilişkisini kabul eder; fakat insanlardaki mevcut tüm kültürel bilgiler yok edilerek bir insan topluluğu oluşturulsa, bugünkü gibi müziğin, dansın, kumarın, mülkiyet yasalarının olduğu bir insan topluluğunun belli bir zaman sonucunda oluşacağının hiçbir şekilde iddia edilemeyeceğini düşünür. [39]

37 Donald Brown, **Human Universals,** McGraw-Hill, New York, 1991. 64

38 Bu konuda Wilson'un şu kitaplarına bakabilirsiniz: Edward O. Wilson, **On Human Nature,** Harvard University Press, Massachusetts, 1978; Edward O. Wilson, **Sociobiology: The New Synthesis,** Harvard University Press, Massachusetts, 2000.

39 Stephen Jay Gould, "Sociobiology and the Theory of Natural Selection", **Sociobiology: Beyond Nature/ Nurture?,** Ed: G.W. Barlow and J. Silverberg, Westview Press, Colorado, 1980, s. 257-269.

İnsanların evrensel özellikleriyle ilgili geniş listeleri kabul etmeyen, bu listelerde sunulanları izafi ve kültüre bağımlı olarak gören bilim insanları bile; acıkma, susama, cinsel arzu gibi bütün insanların ortak olarak paylaştığı bir öz olduğunu ve bunların kültürlerin oluşmasında sınır vazifesi

yaptıklarını kabul edeceklerdir. Bunları vurgulamamın sebebi, burada hareket noktası yaptığım arzuların, insanların evrensel özellikleriyle ilgili geniş listeleri reddedenlerin bile reddede-meyecekleri cinsten olduğunu vurgulamaktır. Dans, müzik, kumar gibi olguların insanların doğal özellikleri olduğunu ve biyolojimizin kaçınılmaz sonucu olduğunu birçok bilim insanı inkar edecektir; ama bunları inkar eden bu bilim insanları bile yaşam arzusunun, korkuların giderilmesi arzusunun veya bilme arzusunun insanların doğal-evren-sel özellikleri olduğunu rahatça kabul edeceklerdir.

Acıkma veya susama hissi olmayan, cinsel arzu duymayan insanlar gibi istisnalar, nasıl insanlarda yemeye, içmeye veya cinselliğe karşı arzu duyulduğu gibi genellemeleri yanlışlamayacak anomali durum-larıysa; aynı şekilde burada ifade edilecek altı tane arzudan kimisini hissetmeyenler de olabilir, ama bu sadece evvelkiler gibi bir anomali durumunu gösterir; bu arzuların "doğal" ve "temel" olduğu gerçeğini değiştirmez. Bence, burada sunulan argümanı güçlü yapan unsurlardan birisi budur; insanlarda doğal ve temel olduğu kesin olan arzuları hareket noktası yapması. Nitekim ilerleyen satırlarda görüleceği gibi, ünlü ateistlerin birçoğu da bu arzuların kimisinin varlığından hareketle ateist görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Sonuçta, insanlardaki doğal ve temel arzulardan yola çıkarak argümanımı şu şekilde kuruyorum:

İnsanların doğal ve temel arzularının birçoğunun objesi olduğunu gözlemliyoruz.

Şu altı tane arzu da doğal ve temeldir

Yaşam

Korkuların giderilmesi

Mutluluk

Gaye

Şüpheden uzak bilgi edinme

Başkaları tarafından iyi davranılma

3- Birbirleriyle ilişkili de olsa birbirine indirgenemeyecek olan bu doğal ve temel arzuların her birinin karşılanması ancak Allah'ın varlığıyla mümkündür.

4- Bu durumu açıklayacak iki tane alternatif açıklamaya sahibiz:

4.1- Bu arzular natüralist-ateistlerin öngördüğü şekilde tesadüf v zorunluluk ile oluşmuştur.

4.2- Bu arzuları insanda Allah oluşturmuştur.

Bahsedilen farklı doğal ve temel arzuların hepsinin (2. madde) aynı ontolojiyi gerektirmesi (3. madde) ile doğal ve temel arzularımızın birçoğunun objesinin bulunduğunu gözlemlememiz (1. madde); Allah'ın varlığının ve bu arzuları oluşturmasının (4.2'nin), bu inancın tek alternatifi konumundaki natüralizm-den (4.1'den) daha rasyonel olduğunu gösterir.

Demek ki Allah'a inanç (teizm), Allah'ı inkardan (natüralizm-ateizm) daha rasyoneldir.

Önümüzdeki satırlarda, sırayla, her maddede ifade etmeye çalıştıklarımı açarak ve muhtemel itirazlara cevap vererek sunduğum delili savunacağım.

Doğal ve Temel Arzular

Aslında burada sunduğum argümanın birinci madde olmaksızın da sunulması mümkündür. Fakat bu dünyada yemek, su, cinsellik gibi doğal ve temel arzularımızın objelerinin -karşılığının- olduğunun görülmesi; argümanın sonucunu güçlendirdiği için, bu maddeye de yer verdim.

Öncelikle arzu deliline karşı getirilmiş bir eleştiriyi cevaplamakta fayda görüyorum. Bu eleştiriyi yapanlar, kendilerinin bir Ferrari'lerinin olmasını arzu ettiklerini ama bunun olmadığını, masallardaki Oz dünyasına gitmeyi arzu ettiklerini ama gidemediklerini söylerler.[40] Bunu söyleyerek, insanların arzularının varlığından bu arzuların objesinin var olduğuna geçiş yapılamayacağını ifade etmektedirler. Peter Kreeft bu eleştiriye arzuları "doğal" ve "suni" olarak ikiye ayırıp cevap verir. Doğal arzuların "içten" geldiğini, buna karşılık suni arzuların ise "dıştan, toplumdan, reklamlardan veya kurgudan" geldiğini söyler ve Oz dünyasına gidememeyle hiç uyumama arasındaki farka dikkat çeker. Doğal arzuların hepimizde ortak olması, suni arzuların ise kişiden kişiye değişmesi temel farktır.[41] Argümanımın birinci maddesinde, söz konusu arzuları "doğal" ve "temel"

sıfatlarıyla vurgulamamın sebeplerinden bir tanesi, böylesi itirazlara baştan kapıyı kapatmak içindir.

40 John Beversluis, **C. S. Lewis and the Search for Rational Religion,** s. 47.

41 Peter J. Kreeft and Ronald K. Tacelli, **Pocket Handbook of Christian Apolegetics,** InterVarsity Press, Downers Grove, 2003, s. 26-27.

Diğer yandan birçok doğal arzumuzun karşılanmadığını, örneğin açlıktan ölenlerin olduğunu söyleyerek arzu deliline karşı çıkanlar da hatalıdır. Böylesi karşı çıkışlara karşı C. S. Lewis şöyle cevap vermektedir:

> Bir insanın fiziki açlığı, ona ekmek verileceğini ispat etmez; Atlantik'in üzerinde bir salda açlıktan ölmesi mümkündür. Fakat elbette insanın açlığı, yemek yeme suretiyle bedenini yenileyen bir canlı türü olduğunu ve yeni-lebilecek şeylerin olduğu bir dünyada yaşadığını ispat eder.[42]

42 C. S. Lewis, **The Weight of Glory and Other Addresses,** Macmillan Publishing Company, New York, 1980, s. 8-9.

Argümanımın birinci maddesinde "arzular tatmin edilmektedir" şeklinde bir ifade kullanmak yerine "arzuların birçoğunun objesinin olduğunu gözlemliyoruz" ifadesini kullanmamın sebebi ise baştan böylesi itirazlara geçit vermemektir.

Şimdi argümanımın ikinci maddesiyle üçüncü maddesini; altı doğal ve temel arzunun her birini teker teker ele alarak değerlendireceğim.
Bu arzuların bir kısmının karşılanmasının ancak Allah merkezli bir varlık anlayışıyla -ontoloji- mümkün olduğunu görmek daha kolayken, diğer bir kısmı için daha fazla zihinsel çaba gerekmektedir. Örneğin korkuların giderilmesi ile ilgili arzu birincisine, şüpheden uzak bilgi edinme ile ilgili arzu ise ikinci duruma örnektir.

Birinci Arzu: Yaşam

"Yaşam arzusu" normal, sağlıklı her insanın içinde olan en temel doğal arzulardan birisidir. O kadar temeldir ki, onun için diğer birçok doğal arzunuzdan çok rahat vazgeçebilirsiniz. Örneğin bir kumsalda susayıp su içmeye, acıkıp yemek yemeye, cinsel arzu duyup eşine yönelenleri

düşünelim. Bu kişiler, bir tsunaminin, yakın bir zamanda bulundukları bölgeyi basacağı haberini alsalar veya tsunaminin sularının geldiğini görseler, herhalde hemen hepsi bu doğal arzularının giderilmesini bir kenara bırakıp kaçarlar. En zeki insandan ortalamanın altında zekaya sahip birçok insana kadar insanların çoğu “yaşam arzusu” ile harekete geçer ve tsunamiden kaçar. Bu temel arzunun gücünü kısa bir içebakışla (introspection) kavrayabiliriz.

“Yaşam arzusu”na özel vurgu yapan filozoflardan biri Schopenheuer’dir. Ona göre bu arzu-irade her şeyden daha temeldir. Schopenheuer, intiharın bile “yaşam arzusunun-iradesi-nin” bir reddi olmadığını, reddedilenin sadece acı çekmek ve yaşamın şartları olduğunu söyler.[43]

43 Arthur Schopenhauer, **The World as Will and Representation,** Vol: 2, Çev: E. F. J. Payne, Harper and Row, New York, 1966, s. 8.

Albert Sweitzer de “yaşam arzusu”nu teolojik, felsefi ve etik yaklaşımlarının temeline koymuştur:

Yalnızca bu; yaşam iradesi, her şeyde, bende olduğu gibi mevcuttur. Bunu bana bildirmesi için bilime de ihtiyacım yok, zaten bilim bundan daha temel bir şeyi haber veremez.[44]

44 Albert Schweitzer, “The Ethics of Reverence for Life”, **Christendom,** Vol: 1, 1936, s. 225-239.

İnsan zihni, diğer canlı türlerinin hepsinden farklı bir şekilde, çok uzun bir geçmiş ve çok uzun bir gelecekle, düşünerek ilişki kurabilir. Gelecekle içindeki “yaşam arzusu” ile ilişki kuran zihnin, bir ahiret yaşamına karşı arzu duyması kaçınılmazdır. İçindeki “yaşam arzusu”nun sesini dinleyen hiç kimseyi bu dünya hayatının tatmin edebileceğini sanmıyorum. Modern bilimsel veriler, tüm evrenin “Büyük Çöküş (Big Crunch)” veya “Büyük Donma (Big Chill)” alternatiflerinden biriyle -başka bir son senaryosu gerçekleşmezse- son bulmasının kaçınılmazlığını göstermektedir.[45] O zaman, bu temel arzumuzun objesi olan ahiretin varlığının gerçekleşmesi; bu evrene aşkın olanı, ama aynı zamanda insanların arzularından haberdar olacak kadar içkin olanı, üstelik bunu gerçekleştirecek kadar Bilgili ve Kudretli olanı, yani Allah’ın varlığını gerektirmektedir. Modern bilimsel verileri bir kenara bıraksak da, dağılmış bedenimizden varlığımızın yeniden iadesinin, ancak kudreti ve bilgisi yüksek, arzularımızdan haberdar Allah’ın varlığıyla mümkün olduğunu görmek zor değildir.

45 Paul Davies, **The Last Three Minutes,** Basic Books, New York, 1994, s. 67-81. 70

Kısacası insanlar, doğuştan -apriori- gelecekle ilişki kurma özelliğine ve doğuştan “yaşam arzusu”na sahiptir ve bu dünyadaki insanlık hali ölümlü olmaktır. Sonuçta insanlığımıza içkin bu durumlar, apriori olarak, arzularımızın karşılanması için Allah’ın varlığına ihtiyaç duyduğumuzu gösterir. Bunun farkında olup olmamamız da bu durumu değiştirmez. Bu, $(a+b)^2$’nin hiçbir deney ve gözlemle desteklenmeye ihtiyaç duymaksızın (a2+2ab+b2)’ye eşit olmasından habersiz olmamızın, bu eşitliği değiştirmemesine benzer. Allah’a karşı doğrudan bir arzunun varlığına -Augustinus gibi- inanan kişiye, böyle bir arzuyu duymadıklarını söyleyerek karşı çıkanlar olabilir. Fakat burada hareket noktası, böylesi itirazların getirilemeyeceği “yaşam arzusu”dur. Bu arzunun ancak Allah varsa karşılanabileceğini görmek ise zor değildir.

İkinci Arzu: Korkuların Giderilmesi

Hepimizin kendimizde tanık olduğumuz duygularımızdan birisi korkudur. Korkunun ne kadar güçlü bir duygu olduğuna ve insan eylemlerine yön vermede ne kadar etkili ve temel olduğuna herhalde tanıklık etmeyenimiz yoktur. “Korkuların giderilmesi arzusu”nun tatmin edilmesinin Allah’ın varlığını gerektirmesi, aşağı yukarı yaşam arzusunun Allah’ın varlığını gerektirmesiyle benzer şekildedir. Fakat “yaşam arzusu” ve “korkuların giderilmesi arzusu” birbirlerine indirgenemeyecek iki ayrı arzu oldukları için bunları farklı başlıklarda inceliyorum. Gelecekle ilişki kuran insan zihninin en temel korku konusu olan ölüm korkusundan kurtulma arzusunu tatmin edecek tek obje ahiret hayatının varlığıdır; ahiret hayatının varlığı ise ancak Allah varsa mümkündür.

“Korkuların giderilmesi arzusu”nun Allah’ın varlığını gerektirmesi, en temel olarak ölüm korkusu üzerinden görülebilecek olsa da bununla sınırlı değildir. İnsan, evrenin büyüklüğü ile azameti karşısında acizliğini kavrar ve bu da korkuya sebep olur. Bu tip korkular da ancak tüm evrene hükmeden bir Allah’a sığınılmakla giderilebilir. Nitekim ünlü birçok ateist

de, Allah'ın varlığının, korkuların giderilmesi ve diğer arzuların tatmin edilmesi için insanlar tarafından uydurulduğunu söylemiştir. David Hume da korku duygusuyla dinlerin varlığı arasında ilişki kurmuştur.[46] Bu konuda en ön plana çıkan isimlerden biri olan Freud, "dileklerin-tatmini (wish-fulfillment)" olarak gördüğü dinler için şöyle demektedir:

[46] David Hume, **Dialogues and Natural History of Religion,** Ed: J.A.C. Gaskin, Oxford University Press, Oxford, 1993, s. 176.

> ...Dini görüşler, medeniyetlerin diğer ürünleriyle aynı ihtiyaç temelinde ortaya çıkmıştır; doğanın ezici gücüne karşı kendini savunma zaruretinden.[47]

[47] Sigmund Freud, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol: XXI (1927-1931): The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, Londra, 1961, s. 21.

> ...Sonraki dönemlerin insanı da günümüzün insanı da aynı davranış kalıplarına sahiptir. Çocuksudur ve korunmaya ihtiyaç duyar, hatta geliştiğinde bile; tanrısının yardımı olmadan bir şey yapamayacağını düşünür.[48]

[48] Sigmund Freud, The Origins of Religion, Penguin, Londra, 1991, s. 376.

Freud'un "kendini savunma zarureti" ve "korunmaya ihtiyaç" ifadeleriyle dikkat çektiği hususu; dinin "korkuların giderilmesi arzusu"nu tatmin etmesi olarak da okuyabilirsiniz. Ünlü sosyal psikolog Erich Fromm da, insanların "güvenlik ihtiyacı" ile dine yöneldiklerini vurgulayarak, dinlerin "korkuların giderilmesi arzusu"nu karşılamasına dikkat çekmiştir.[49] Sonuçta en temel korkulardan kurtulmanın Allah'ın varlığını gerektirmesi, teistlerin ve ateistlerin üzerinde rahatlıkla uzlaşabileceği bir olgudur; asıl mesele bu olgunun teizmi mi ateizmi mi desteklediğini belirlemektir ve bu makalede bunu gerçekleştirmeye çalışmaktayım.

[49] Erich Fromm, Psychoanalysis and Religion, Yale University Press, New Haven, 1950, s. 4.

Her insanın doğuştan sahip olduğu korkma duygusu ve "korkuların giderilmesi arzusu", doğuştan sahip olduğumuz, gelecek hakkında, evren hakkında ve kendi acizliğimiz hakkında düşünme yeteneğimizle birleşince; doğuştan, bizi Allah'a muhtaç eden arzulara sahip olduğumuz olgusu karşımıza çıkar.

Üçüncü Arzu: Mutluluk

Bütün normal insanlar mutluluğu arzular ve mutluluklarının sürekli olmasını ister. Daha önce dikkat çektiğim Augustinus ve Lewis, mutluluk arzusunun tüm insanlarda ortak olduğunu ve bunun ancak Allah ile karşılanabilecek bir arzu olduğunu ifade ederek, bir anlamda "mutluluk arzusu" ile "Allah'a karşı arzu"yu eşitlemişlerdir. Birçok kişi, kendisinde Allah'a karşı doğrudan bir arzu duymadığını söyleyerek, bu arzunun varlığından objesinin varlığına geçiş yapılacak bir argümana itiraz edebilir. Fakat böylesi bir eşitlemeden kaçınarak "mutluluk arzusu"nu hareket noktası yaparsak; içimizdeki bu arzuyu tatmin etmeye bu dünyadaki sunulanların niteliğinin de, bu dünyadaki zaman süresinin de yetmediğini anlayabiliriz. Bu ise içimizdeki bu arzunun tatmininin ahiret yaşamının varlığını gerektirmesi demektir; ahiretin varlığı ise daha önce belirttiğim gibi Allah'ın varlığını gerektirir. Bu dünyanın, "mutluluk arzusu"nu tatmin edemediğini gören herkes, bu arzunun Allah olmadan tatmin olamayacağını görür. Nitekim Lewis, Allah'a karşı doğrudan bir arzunun yanında ahirete karşı bir arzuya da dikkat çekmiştir:

> Eğer kalplerine gerçek anlamda bakmayı öğrenirlerse, insanların çoğunluğu, şiddetli bir şekilde istedikleri şeyin bu dünyada olmadığını anlayacaklardır... öyle bir hasrettir ki hiçbir evlilik, hiçbir seyahat, hiçbir eğitim gerçek anlamda onu tatmin edemez. Bunu söylerken başarısız evlilikleri, tatilleri, eğitimleri kastetmiyorum. Olması mümkün en başarılılarını kastediyorum... Eğer kendimde, bu dünyadaki hiçbir deneyimin tatmin edemediği bir arzu tespit edersem, bunun en muhtemel açıklaması başka bir dünya için yaratılmış olduğumdur. Eğer dünyevi hazların hiçbiri onu tatmin edemezse; bu, dünyanın bir hile olduğunu göstermez. Muhtemelen dünyadaki hazlar onu tatmin için değildir, fakat onu açığa çıkarmak içindir ki gerçek şeyin önerisiyle karşılaşalım. Eğer böyleyse, bir yandan bu dünyevi nimetleri hiçbir zaman küçük görmemeli ve şükürsüzlük etmemeliyim, diğer yandan bunları; bir kopyası, yankısı, serabı oldukları şeyle karıştırma yanılgısına düşmemeliyim. Kendimde gerçek vatanım için arzuyu muhafaza etmeliyim, o vatan ki ölmeden ona kavuşamam...[50]

[50] C.S. Lewis, **Mere Christianity,** Harper Collins Publishers, London, 2002, s. 135-137.

“Teoloji antropolojidir” diyen Feuerbach gibi birçok ateist, insanların arzularının ahireti, ahiretin ise Allah’ın varlığını gerektirdiğini tespit etmişler, fakat bu tespitlerini insanların, Allah’ın ve ahiretin varlığını uydurmalarının sebebi olarak görmüşlerdir. Feuerbach, Tanrı’yı baştan yok saydığı için insanlardaki arzuları “hayali arzular” olarak değerlendirir. Feuerbach bu arzuların arasında “mutluluğu” da sayar:

Dedim ki, Allah mutluluk, mükemmellik ve ölümsüzlük arzularımızın karşılayıcısıdır. Bundan, insanları Allahsız bırakmanın, kalbi göğüsten çıkarmak gibi olduğu sonucu çıkarılabilir. Fakat ben, dinin ve teolojinin Allah’ın ve ölümsüzlüğün -ki ikisi aynı şeydir- var olduğunu ileri sürmeleriyle ilgili tezlerine itiraz ediyorum.[51]

[51] Ludwig Feuerbach, **Lectures on the Essence of Religion,** 1851, (http://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/lectures/lec30.htm

Dördüncü Arzu: Gaye

Yakın dönemde yapılan psikoloji araştırmalarıyla, okul öncesi çocukların, doğadaki olguları gayesel anlama ve tarif etme yönünde eğilimleri olduğu gösterilerek, doğuştan -apriori- böylesi bir yeteneğe sahip olduğumuz anlaşıldı.[52] Nitekim çocuklardaki gayesel -teleolojik-açıklama getirmeyle ilgili bu eğilimi Richard Dawkins, birçok kimsenin Allah inancına sahip olmasının sebebi olarak göstererek, ateist görüşleri yönünde kullanmaya çalışmıştır:

[52] Deborah Kelemen, “Are Children Intuitive Theists? Reasoning about Purpose and Design in Nature”, **Phsychological Science,** No: 15/5, 2004; Deborah Kelemen, “The Scope of Teleological Thinking in Preschool Children”, **Cognition,** No: 70, 1999, s. 241-272.

Her şeye bir gaye atfedilmesine teleoloji denir. Çocuklar doğal teleolojist-lerdir ve birçok insan bu çocukluk durumundan hiçbir zaman çıkamaz... Açıkça görülmektedir ki, çocuksu teleoloji dinlerin oluşumuna sebep olmaktadır. Eğer her şeyin bir gayesi varsa, bu kimin gayesidir? Allah’ın elbette.[53]

[53] Richard Dawkins, **The God Delusion,** Black Swan, Londra, 2007, s. 210.

Diğer yandan Oxford'lu psikolog Justin Barrett gibi bazı bilim insanlarıysa, bu özelliğin Allah tarafından insanlara yerleştirildiğinin de düşünülebileceğini söylerler.[54] 12-13. yüzyıllarda yaşamış olan ünlü Müslüman din bilgini İbn Teymiyye, insanların yaratılışlarında var olan özellikler (fıtrat) sebebiyle, Allah'ın varlığını doğrudan bilebileceklerini söylerken; insanların, doğuştan, gayesel çıkarımlar yapabilecek özelliklerle donanımlı şekilde var olduğunu söyleyen psikolojik görüşlere yaklaşmıştır.[55]

[54] Justin L. Barrett, "Is The Spell Really Broken? Bio-psychological Explanations of Religion and Theistic Belief", **Theology and Science,** No: 5/1, s. 57-72

[55] Wael B. Hallaq, "İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Varlığı," Çev: Bilal Kuşpınar, Sosyal Bilimler Dergisi, No: 3, April 1993, s. 144.

Etrafındaki varlığı gayesel olarak yorumlayan insan, bütün olarak evrene ve daha da önemlisi kendi varlığına yöneldiğinde; evrenin ve kendisinin gayesini de öğrenmeyi arzu eder. Fakat yaşamın ve evrenin gayesini-anlamını bulmaya yönelik bu arzu, ancak evrene aşkın olarak evreni ve insanı yaratan bir Allah varsa tatmin olabilir. Natü-ralist-ateist yaklaşıma göre evren kendiliğinden vardır ve insan zorunluluk ve şansın bileşimiyle tesadüfen oluşmuştur. Allah'ın olmadığı bu tabloda, evrenin ve insanın bir gayesi olamaz; insanın içindeki "gaye arzusu"nun karşılanması mümkün değildir ve bunun mantıki sonucu "kaçınılamaz ümitsizlik"tir. Bunu Bertrand Russell'ın şu ifadelerinden de anlayabiliriz:

> Bilimin bize sunduğu dünya daha da gayesiz, daha da anlamsızdır... Buna göre insan, ne oluşturacağından habersiz nedenlerin bir ürünüdür; insanın kökeni, gelişimi, ümitleri ve korkuları, aşkları ve inançları, atomların bir araya gelmesinden başka bir şey değildir... Ancak bu gerçeklerin üzerinde, ancak bu kaçınılamaz ümitsizliğin temelleri üzerinde, bundan böyle ruh güvenle ikamet edebilir.[56]

[56] Bertrand Russell, **Mysticism and Logic and Other Essays: A Free Man's Worship,** Longmans, Londra, 1918, s. 40.

Beşinci Arzu: Şüpheden Uzak Bilgi Edinme

Bundan önceki bütün arzular gibi “şüpheden uzak bilgi edinme arzusu”nun bütün insanlardaki doğal ve temel arzulardan biri olduğuna herhalde çok az itiraz eden olacaktır. Ele aldığım önceki arzuların gerçek anlamda tatmininin Allah’ın varlığını gerektirdiğini birçok agnostik ve ateist düşünür de kabul etmiş; hatta bunu, insanların Allah’a inanmasının sebebi olarak değerlendirmişlerdir. Diğer yandan “şüpheden uzak bilgi edinme arzusu”nun Allah’ın varlığını gerektirdiği, aynı şekilde agnostikler ve ateistlerce kabul edilmemektedir. Bu arzunun Allah’ın varlığını gerektirdiğini anlamak için öncekilerden daha fazla zihinsel çabaya -ayrıca felsefi alt yapıya- ihtiyaç olduğunu ve bu iddianın daha fazla tartışmaya sebep olacağını söyleyebilirim.

Üç felsefecinin; Rene Descartes’ın, Victor Reppert’in ve Alvin Plantinga’nın çalışmalarına kısaca değinerek, bu arzunun Allah’ın varlığını gerektirdiğini göstermeye çalışacağım. Bu felsefeciler, insanın bilebilme imkanının sınırlarını kabul etmekle beraber, en temel bilgilerimizin doğruluğundan ancak Allah’ın varlığına inanırsak emin olabileceğimizi söylemişlerdir (ama bu yaklaşımlarını, burada olduğu gibi “arzu delili” açısından ele almamışlardır). Şüpheden uzak bilgi edinme, temel ve evrensel bir insani arzu olduğu için, farklı doğal ve temel arzuların aynı sonuca götürmesinin birleşimine dayanarak oluşturduğum argümanımda, bu arzumuza da yer vermekteyim.

Dış dünyanın varlığı en temel birçok bilgimizin varlığı için ön şarttır. Sevdiğimiz insanların varlığından kendi bedenimizin varlığına kadar birçok temel bilgimiz dış dünyanın gerçek olarak var olması koşuluna bağlıdır. Aristoteles’in de işaret ettiği gibi mutluluk için önemli şartlardan biri haz veren olguların içeriğinin gerçek olmasıdır. Des-cartes dış dünyanın varlığına dair bildiği bilgilerin hepsinin şüpheli olduğunu kabul ederek bilgisini sıfırlamış, daha sonra şüpheden uzak bir şekilde felsefi sistemini kurmaya çalışmıştır. Bunu yaparken ancak Allah’ın varlığı kabul edilirse, dış dünya gibi “çok açık ve çok belirgin şekilde” gerçek olarak algıladıklarımızdan şüphe etmeyebilece-ğimizi söylemiştir. Descartes’ın bu yaklaşımı, yaygın olarak “modası geçmiş” bir yaklaşım olarak kabul

edilmektedir, fakat bugüne kadar bu yaklaşıma karşıt tatmin edici bir cevabın verilebildiğini düşünmüyorum. Descartes şöyle demektedir:

> En zeki insanlar da istedikleri kadar bu sorun üzerinde düşünebilirler; Allah'ın varlığını kabul etmedikleri takdirde bu şüpheyi giderecek hiçbir neden gösterebileceklerini sanmıyorum. Öncelikle, yukarıda sunduğum, kabul ettiğim ilke olan; çok açık ve çok belirgin şekilde anladığımız şeylerin doğruluğu, ancak Allah varsa güvenilirdir, Allah'ın Mükemmel Varlık olması sayesinde güvenilirdir, bizde olan her şey O'ndan olduğu için güvenilirdir... Fakat bizde olan her şeyin, mükemmel ve sonsuz Varlık'tan geldiğini bilmeseydik; görüşlerimiz ne kadar açık ve ne kadar belirgin olurlarsa olsunlar, doğru olma mükemmelliğine sahip olduklarını düşünmemizi garantileyecek bir sebep olmazdı.[57]

57 Rene Descartes, **Discourse on Method and The Meditations,** Çev: F.E. Sutcliffe, Penguin Classics, Londra, 1968, s. 58-59.

Descartes bu yaklaşımını Allah'ın varlığı için bir argüman olarak değil de dış dünyanın varlığı için bir argüman olarak görür. Diğer yandan bazı düşünürler, bilgi edinmemiz için gerekli akıl yürütme kabiliyetimizden çıkarsadıkları "akıl delili (the argument from rea-son)" ile Allah'ın varlığını temellendirmeye çalışmışlardır. Şüpheden uzak bilgi edinmemiz bir arzu olduğuna göre ve bu arzu, akıl yürüte-bilme sürecinin varlığını gerektirdiğine göre; aklın varlığından hareketle Allah'ın varlığını temellendiren veya natüralizmin yanlış bir felsefe olduğunu gösteren "akıl delili"nin verileri, bahis konusu arzunun Allah'ın varlığını gerektirdiği görüşümüzü desteklemektedir. Reppert, C. S. Lewis'in "akıl delili"ni, şu formatta özetlemektedir:

> Akletmeyle hiç ilgisi olmayan (nonrational) sebeplerle açıklanması durumunda, hiçbir görüş akılla çıkarsanamaz.
>
> Eğer natüralizm doğruysa, tüm görüşler tamamen akletmeyle ilgisi olmayan sebepler tarafından açıklanabilir.
>
> O zaman natüralizm doğruysa, hiçbir görüş akletme süreçleriyle çıkarsanamaz.
>
> Eğer hiçbir görüşün akletmeyle çıkarsanamayacağını söyleyen bir tez varsa, o zaman bu tezin reddedilmesi ve bu tezi inkar eden tezin kabul

edilmesi gerekir.

5. O zaman natüralizmin reddedilmesi ve onu inkar eden tezin kabul edilmesi gerekir.[58]

[58] Victor Reppert, **C.S. Lewis's Dangerous Idea,** IVP Academic, Downers Grove, 2003, s. 57-58; Victor Reppert, "The Argument from Reason", **Natural Theology,** Ed: William Lane Craig ve J.P. Moreland, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2009, s. 353-354.

Natüralist-ateist anlayışın savunduğunun tersine "kasıt ve gaye barındırmayan (nonintentional and nonteleological)"[59] maddi parçacıkların üzerine aklın inşa edilemeyeceği; Allah merkezli bir varlık anlayışının -ontolojinin- alternatifi olarak sunulan natüralist-ateist ontolojide, aklımıza güvenin temelleri sarsılacağı için "şüpheden uzak bilgi edinme arzumuz"un karşılanmasının hiçbir imkanı kalmayacağı kanaatindeyim.

[59] Victor Reppert, "The Argument from Reason", s. 388.

Plantinga'nın dile getirdiği "natüralizme karşı evrimci delil (evo-lutionary argument against naturalism)" yaklaşımı da aynı sonuca götüren bir argümandır.[60] Plantinga, Dawkins gibi ünlü ateistlerin sandıklarının tersine, evrim görüşüyle natüralizmin uzlaşamayacağını göstermeye çalışmıştır. Plantinga, natüralist-ateist evrim anlayışına göre "güvenilir zihinsel yeteneklere" sahip olmamızın beklenmemesi gerektiğini söyler. Çünkü bu anlayışa göre evrimin mekanizmalarının; uyum sağlayanı, yaşayabileni ve üreyebileni seçmesi beklenir, fakat doğru bilgiyi elde eden güvenilir zihinsel yetenekleri seçmesi için bir neden yoktur. Diğer yandan bir teist, Allah'ın insanları, Kendisi'ni bilebilecek ve sanatını takdir edebilecek şekilde yarattığını -evrim aracılığıyla veya evrimsiz- düşündüğü için, akıl yürütme süreçlerimizle doğru bilgilere ulaşmamızı rahatlıkla mümkün görebilecek bir paradigmaya sahiptir. Naturalist-ateist bir evrim anlayışını savunanlar ise akıl yürütme süreçlerimize güvenilebileceğini söyleyemeyecekleri için evrimin doğruluğu dahil herhangi bir doğruluk iddiasında da bulunamazlar. Plantinga bu yaklaşımıyla, natüralist bir yaklaşımla beraber evrim teorisinin savunulmasının -birçok kişinin hiç beklemediği şekilde- "kendini reddeden (self defeating)" bir yaklaşım olduğunu göstermeye çalışmıştır.[61] Plantinga bunu yaparken, vardığı sonucu burada sunduğum "arzu delili" açısından değerlendirmemiştir; fakat onun bu yaklaşımı, "şüpheden uzak bilgi edinme arzusu"nun natüralist

paradigma içerisinde tatmin edilemeyeceğini gösterdiğinden, bu makalede sunulan argümana katkıda bulunmaktadır.

60 Bu kitapta okuyabileceğiniz Plantinga'nın makalesi bu konu hakkındadır.

61 Bu kitaptaki Plantinga'nın makalesi dışında bakınız: Alvin Plantinga, "An Evolutionary Argument Against Naturalism," **Logos 12,** 1991; Alvin Plantinga, **Warranted Christian Belief,** Oxford University Press, Oxford, 2000.

Altıncı Arzu: Başkaları Tarafından İyi Davranılma

İnsanın zihinsel kabiliyetleri ve arzuları, diğer insanlarla iletişim kuracağı bir yapıya göredir, örneğin insanın doğuştan konuşma yeteneği vardır.[62] Bu ise insanın doğuştan -apriori- sosyolojik bir varlık olması demektir.[63] Başka insanlarla karşılaşacak kişi, diğer insanlar tarafından fiziksel ve psikolojik incitilmelere maruz kalmamak ister, kısacası insanda, sosyal bir varlık olarak yaratılmasından kaynaklanan doğasının gereği olarak "başkaları tarafından iyi davranılma arzusu" da vardır. Başkaları tarafından iyi davranılmanın koşullarını ise en iyi ahlakın varlığı sağlar.[64] Ahlaki değerlerin rasyonel temellendirmesi ise ancak Allah'ın varlığıyla mümkündür (burada "rasyonel temellendirmesi" vurgusuna dikkat edilmelidir). Elbette Allah'a inanmayan ama insanlara zarar vermeyen, ahlaki açıdan iyi insanlar olduğu gibi; Allah'a inanıp da insanlara zarar veren, ahlaki açıdan kötü insanlar da vardır. Fakat burada savunulan insanların söz konusu arzularının ahlaki bir sistemi, bunun ise rasyonel temellendirmesinin Allah'ın varlığını gerektirdiğidir. Evrenin "sadece ve sadece atomlardan (nothing but atoms)" oluştuğunu söyleyen natüralist ontolojide, insanların zihinlerinden bağımsız objektif ahlaki değerler için bir temel bulunamaz. Nitekim ünlü ateist filozof Sartre da buna dikkat çekmiştir:

62 Noam Chomsky, **Syntactic Structures,** Mouton de Gruyter, Berlin, 2002.

63 Muhammed Abduh, **Tevhid Risalesi,** Çev: Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara, 1986, s. 143.

64 Başka bir çalışmamda, modern psikolojideki çalışmalardan hareketle oluşturduğum "ahlak delili"ni müstakil bir argüman olarak savundum ve Allah'ın varlığının rasyonel bir şekilde

temellendirilmesinde kullanılabileceğini gösterdim. Burada kısaca değindiğim bu konuyu, o çalışmamda daha detaylı bulabilirsiniz: www.canertaslaman. com

> Tersine, varoluşçu Allah'ın var olmamasını olağanüstü seviyede can sıkıcı bulur, O'nunla beraber değerlerin rasyonel temelini bulacağımız bir temel de tamamen kaybolur. Sonsuz ve mükemmel bir Bilinç onu düşünmediği için artık apriori olarak bir iyi kalmaz. Artık hiçbir yerde "iyi"nin varlığı veya birisinin dürüst olması ile yalan söylememesi yazılı değildir, çünkü artık sadece insanın var olduğu bir düzlemdeyizdir. Dostoyevski'nin bir zamanlar dediği "Allah yoksa her şey mübahtır" ifadesi varoluşçu için başlangıç noktasıdır. Gerçekten de Allah yoksa her şey mübahtır ve insan sonuç olarak sahipsizdir.[65]

[65] Jean-Paul Sartre, **Basic Writings,** Ed: Stephen Priest, Routledge, Londra, 2001, s. 32.

Allah'ın inkar edilmesinin ahlakın rasyonel temellendirmesini imkansız kılacağını diğer ünlü bir ateist filozof Nietzsche de görmüş ve bunu birçok yerde ifade etmiştir:

> Biz Allah'ı inkar ediyoruz, biz Allah'tan kaynaklanan sorumluluğu inkar ediyoruz... Benim felsefeciden talebim açıkça bellidir; pozisyonunu iyinin ve kötünün ötesinde belirlemesi ve ahlaki yargının üstüne çıkması. Bu talep, açık ve seçik olarak ilk benim ortaya koyduğum, hiçbir ahlaki gerçeklik olmadığı anlayışının gereğidir.[66]

[66] Friedrich Wilhelm Nietzsche, **Twilight of the Idols with the Antichrist and Ecce Hommo,** Çev: Antony M. Ludovici, Wordsworth Editions Limited, Hertfordshire, s. 37.

Gerek Yahudi-Hıristiyan geleneğinin içinde gerek İslami geleneğin içinde, ahlaki yasaların Allah'ın Doğası -Zatı- ile ilişkili ezeli gerçekler mi olduğu, yoksa ahlaki yasaların kaynağının sadece Allah'ın emirleri mi olduğu tartışılmıştır. Örneğin İslami gelenek içindeki Mutezile Okulu'na göre bir şey iyi veya kötü olduğu için -bunu Allah'ın Doğası'nın özelliklerinin belirlediğini düşünmüşlerdir- onu Allah emretmiş veya yasaklamıştır; Eşari Okulu'na göre ise bir şeyi iyi veya kötü yapan sadece Allah'ın emirleridir.[67] Felsefede bu konu "Euthy-phro ikilemi" başlığıyla irdelenmiştir. Tektanrıcı dinlerin içindeki bu farklı iki yaklaşım "ahlak delili" ile ilgili kimi yaklaşımlarda bir fark oluşturabilir ama buradaki yaklaşım açısından bir fark oluşmamakta-dır. Burada temel bir arzunun

ahlaki bir yapıyı, bu yapının rasyonel temelinin ise Allah’ın varlığını gerektirdiğini savunuyorum. Ahlaki yasaların, ister Allah’ın Doğası ile ilişkili ezeli gerçeklikler olduğunu düşünelim, ister sadece Allah’ın emirlerinden kaynaklandıklarını düşünelim; her iki görüş de ahlaki yasalara rasyonel temel sağlayacaktır.

67 Macid Fahri, **İslam Ahlak Teorileri,** Çev: Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 56-58, 76-79.

Ayrıca ahlaka Kantçı bir yaklaşım sergileyenler de buradaki yaklaşımın dışında değildirler. Kant, ahlakın otonom olduğunu ve saf aklın Allah’ın varlığını veya yokluğunu temellendiremeyeceğini söylemiştir. Diğer yandan “en yüksek iyinin (summum bonum)” gerçekleşmesi için hem ahlaki erdemin hem de eksiksiz bir mutluluğun birleşmesi gerektiğini; bu olmadan ahlaki yasanın objektiflik talebinin karşılanamayacağını söylemiştir. Sonuçta Kant, ahlaki sistemin bağımsız olduğunu söylemişse -ki bence, Kant’ın sisteminde bu hususta çelişki vardır- Allah’ın varlığını ve ölümsüzlüğü “pratik koşulların gereği” sonucunda “postulat” olarak kabul etmiştir.[68] Buradaki argüman açısından bahsedilen arzunun ahlaka, ahlaki bir sistemin ise Allah’ın varlığına ihtiyaç duyduğunun gösterilmesi yeterlidir. “Ahlak delili” açısından Kant’ın pratik akıl adına postula yaklaşımıyla, ahlaktan Allah’ın varlığı için objektif argüman oluşturanlar arasında (böylesi objektif bir argümanı “ahlak delili” ile ilgili çalışmamda savundum) önemli farklar vardır. Fakat burada sunulan argüman açısından, Allah’ın varlığını gerektirme şeklinde önemli farklar olsa da, tüm bu yaklaşımlar buradaki argümana adapte edilebilir.

68 Immanuel Kant, **The Critique of Practical Reason,** Çev: Thomas Kingmill Abbott, William Benton, Chicago, 1971, s. 344-355.

Sonuçta doğası gereği sosyal bir varlık olan insanın, bu doğasının sonucu olarak “başkaları tarafından iyi davranılma arzusu”na sahip olduğunu; bunun ise ahlaki yasaları gerektirdiğini görmekteyiz. Başkalarına karşı ahlaki yasalara uygun davranmaya yönelik doğuştan özelliklere sahip olduğumuzu inkar edenler olabilir[69] ama başkaları tarafından iyi davranılma arzusunun doğal ve temel bir arzu olduğuna itiraz edilemeyeceği kanaatindeyim. Objektif ahlaki yasaların rasyonelliğinin ancak Allah’ın varlığı ile mümkün olduğuysa; Nietzsche ve Sartre gibi ateistlerden, tektanrılı dinlerin geleneği içinde ahlaki yasaları Allah’ın

Doğası ile ilişkilendirenlerden Allah'ın emirlerine indirgeyenlere kadar geniş bir kesimin rahatlıkla kabul ettiği bir iddiadır.

69 Son dönemlerde modern psikoloji, insanlarda doğuştan ahlaki özellikler olduğuna dair birçok veriye ulaşmıştır. "Ahlak delili" üzerine çalışmamda ele aldığım bu konuya burada girmeyeceğim.

Natüralizm mi, teizm mi?

Buraya kadar argümanımın ilk üç maddesini değerlendirdim. İleri sürdüğüm argümanın dördüncü maddesi ise herhalde en az itiraz edilecek maddedir; birçok ateist de teist de bu maddeyi rahatlıkla kabul edecektir. Gerek felsefe tarihine gerek günümüz felsefesine bakıldığında natüralist-ateist-materyalist yaklaşımla teist yaklaşımın (farklı teist yaklaşımlar arası önemli farklar olsa da) birbirlerine karşı konumlandıklarını, bu görüşlerden birinin yanlışlanmasının diğerinin doğrulanması olarak kabul edildiği rahatlıkla söylenebilir. Agnostik yaklaşımlar; bu şıkların dışında üçüncü bir şık olmak yerine, daha çok bu şıklardan hangisinin doğru olduğunu bilemeyeceğimizin ileri sürülmesidir.

Ateist ve agnostiklerin ileri sürdüğüm argümanda en çok itiraz edecekleri madde ise kabul edilmesi halinde sonucun otomatikman kabul edileceği beşinci maddedir. Daha önce görüldüğü gibi incelediğim altı arzunun kimilerinin insanda olduğunu tespit eden ateistler, bu arzuların Allah'ın varlığını gerektirdiğini görmüşler, Allah'a ve dine inanmayı "arzuların tatmini" olarak değerlendirmişlerdir. Oysa bu yaklaşım ancak natüralizmi baştan -apriori- doğru bir felsefe olarak kabul edersek geçerli olabilir. Bu baştan kabul bir kenara bırakıldığında, "arzuların tatmini" yaklaşımında bulunan ateistlerin, en çok işlenen mantıksal hatalardan biri olan "kökensel hatayı (genetic fal-lacy)" işledikleri anlaşılacaktır. "Kökensel hata" işleyen kişi, bir şeyin kökenini göstermekle, o şeyin doğru veya yanlış olduğunu ispat ettiğini sanır. "Kökensel hata" işleyen kişinin çıkardığı sonuç doğru veya yanlış olabilir ama akıl yürütme şekli yine de mantıksal olarak hatalıdır. Örneğin "Ben ailemden dünyanın düz olduğunu öğrendim, demek ki dünya düzdür" diyen veya "Hans, Nazi Almanyasında fizik okudu, demek ki fizik bilgisinin içinde faşist fikirler var" diyen kişilerin dedikleri,

ister doğru ister yanlış kabul edilsin, yine de bu kişiler “kökensel hata” işlemektedirler, yapılan çıkarımlarda gösterilen köken sonucu ispatlamaz. Aynı şekilde “arzuların tatmini” iddiasında bulunanların söylediği gibi insanların bazısının veya birçoğunun Allah’a ve dine inanmasının kökeninde arzuları olabilir. Fakat Allah’a veya dine inanmanın kökenini göstermek suretiyle, Allah’ın ve dinlerin insani uydurmalar olduğu iddia edildiğinde “kökensel hata” yapılmış olur. Oysa insanların içine bu arzuların konması yoluyla, Allah’ın, insanları Kendisine inanmaya yönelttiği, Augustine’in kelimeleriyle söylemek gerekirse “Bizi, Kendisi için yarattığı” söylenebilir.[70]

70 Steven Jon James Lovell, **Philosophical Themes from C. S. Lewis,** Department of Philosophy University of Sheffield, PhD Thesis, August 2003, p. 95, 154.

Bu argümanda kullandığım yöntem argümanın beşinci maddesinde anlaşılmaktadır. Burada sunduğum argümanda “en iyi açıklama”yı gösterme yöntemini kullanıyorum; arzularla ilgili teizmin sunduğu açıklamanın natüralizmden daha rasyonel ve tutarlı olduğunu iddia etmekteyim. Tümevarım sorunu gibi felsefi sorunlar karşısında geliştirilmiş en iyi yaklaşımlardan biri, günlük hayatımızda ve bilimde kullandığımız bir yöntem olan, mevcut alternatifler arasında en iyisini tespit etmeye çalışmaktır; “en iyi açıklama olarak çıkarım (inference to the best explanation)” böylesi bir yaklaşımın bilim felsefesinde kullanılan adıdır.[71] Birçok kişiye göre çok uç bir şüpheciliğin ifadesi olan “tümevarım sorunu”na göre yüksek bir yerden aşağıya atladığımızda, düştüğümüzü yüzlerce kez deneyimlesek de, çekim yasası bunu gösterse de; bir kez daha aynı yerden atladığımızda düşeceğimizi ve çekim yasasının doğru olduğunu söylememize imkan yoktur. Bertrand Russell’ın dediği gibi:

71 “En iyi açıklama olarak çıkarım” yöntemi için bakabilirsiniz: Peter Lipton, **Inference to the Best Explanation,** Londra, Routledge, 2004.

> Eğer bu yönteme (tümevarım) güvenilmezse; yarın güneşin doğmasını beklememiz için bir nedenimiz yok demektir, ekmeğin taştan daha besleyici olduğunu da çatıdan kendimizi attığımızda düşeceğimizi de bekleyemeyiz. Kendimize doğru en yakın arkadaşımızın yaklaştığını gördüğümüzde, bu bedenin, en kötü düşmanımız veya tamamen yabancı biri tarafından ele geçirilmediğini düşünebilmemiz için de bir

dayanağımız kalmaz. Tüm davranışlarımız geçmişte işe yaramış, bu yüzden gelecekte de işe yarayacakmış gibi gözüken ilişkilere dayanmaktadır; bu işe yarayacakmış gibi gözükmenin geçerliliği ise tümevarım prensibine dayanmaktadır. Bilimin, evrende doğa yasalarının varlığı gibi temel prensipleri de, günlük yaşamdaki inançlarımız gibi, tamamen tümevarım prensibine dayanmaktadır.[72]

72 Bertrand Russell, **Problems of Philosophy,** Indo-Europian Publishing, Los Angeles, 2010, s. 48-49.

Sonuçta tümevarım yöntemini bir kenara bırakınca ne $e=mc^2$ doğrudur diyebiliriz, ne de ısıtmayla suyun kaynaması arasında kesin bir nedensel ilişki olduğunu iddia edebiliriz. Aslında felsefeyle ilgilenen ufak bir kesim dışında hemen hiç kimse tümevarım sorununu göz önünde bulundurmamaktadır. Fizikçilerden $e=mc^2$ formülüne veya biyologlardan hücrelerde DNA'nın protein sentezinde önemli rol oynadığına, tümevarım sorunu yüzünden şüpheyle bakanı kolay kolay bulamazsınız. Felsefenin içindeki böylesi "şüpheci yaklaşımları" bilim insanları göz önünde bulundurmadan -ciddiye almadan da denebilir-çalışmalarını sürdürmektedirler. Fakat buna rağmen, bir felsefeci olarak, buradaki argümanı tümevarım sorununu göz önünde bulundurarak mütevazı bir şekilde oluşturdum ve arzular üzerine objektif bir incelemenin; teizmin natüralizmden daha rasyonel bir dünya görüşü olduğunu gösterdiğini savunmakla yetindim. Yani daha temkinli bir yaklaşım olan "en iyi açıklama"yı gösterme yöntemini benimsedim.

Evrim? Doğal Seleksiyon?

Bahsedilen arzuların, Allah'ın bilinçli bir planı neticesinde değil de natüralist-ateist yaklaşımın öngördüğü şekilde oluştuğunu söyleyenler; bu arzuların, doğal seleksiyonun neticesinde oluştuğunu veya evrimin yan ürünleri olduğunu iddia edeceklerdir. Öncelikle şunu tespit etmemiz gerekir ki; burada ele aldığım arzular en temel arzularımız-dır; bu listeye alternatif, burada çıkarsanan sonucun tersini gerektirecek bir doğal ve temel arzular

listesi gösterilemez. Bu bahsedilen arzuların yanında yemek, içmek, cinsellik ve uyku gibi doğal arzularımız da vardır; dünyadaki varlığımızı devam ettirmemize yarayan bu arzular, burada çıkarsanan sonucun tersine bir durum oluşturmadıkları gibi, bu doğal arzularımızın objelerinin mevcut olması (yemek arzusuna karşı yemeğin veya su arzusuna karşı suyun) argümanın sonucunu desteklemektedir (argümanımın beşinci maddesinde buna dikkat çektim). Burada Evrim Teorisi ile ilgili tartışmalara değinmeyeceğim; fakat bu teoriyi doğru kabul ettiğimizde de buradaki sonucun değişmeyeceğini belirtmek istiyorum.[73] Eğer evrim sürecinde bu arzuların oluştuğu kabul edilirse; evrimi, Allah'ın yaratma yolu ve doğal seleksiyonu "Allah'ın yaratma araçlarından biri" kabul eden anlayışlar desteklenmiş olmaz mı? Bizde doğuştan var olan bu doğal ve temel arzular, eğer bu evrene aşkın bir Allah'ın varlığını gerektiriyorsa, bu evrim ve doğal seleksiyonun Allah'a gözlerimizi çevirttiği anlamına gelmez mi? Bu durumda da Pierre Teilhard de Chardin'den, Dobzhansky'den, Francis Collins'e kadar -aralarında önemli farklar olsa da- evrimi Allah'ın yaratma yöntemi olarak görenlerin yaklaşımları destek bulmuş olmaz mı? Birbirlerinden bağımsız tüm bu arzuların aynı ontolojiyi gerektirmesi, sırf bu dünyada yaşamaya ve üremeye göre seçimler yapan tesadüfi doğal seleksiyon mekanizmasıyla açıklanamaz. Arzularımızı incelediğimizde, bu dünyada yaşamak ve üremekten çok daha fazlasıyla ilgili olduklarını görmekteyiz. Bunu, ele alınan her arzu için kısaca göstermeye çalışacağım:

73 Evrim Teorisi'ni ayrıntılı bir şekilde **"Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı"** kitabımda irdeledim.

Birinci Arzu; Yaşam: Bu dünyada yaşamamızı ve ürememizi en çok destekleyen arzunun bu olduğu adından bellidir. Fakat insan zihninin, diğer türlerden farklı olarak çok uzun bir geçmiş ve çok uzun bir gelecekle ilişki kurması ve biyolojik organizmamızın imkan vereceğinden daha uzun bir süreçte de yaşamayı sürdürmeyi arzu etmesinin; bu dünyadaki yaşamamız ve üremimizle bir alakası yoktur.

İkinci Arzu; Korkuların Giderilmesi: Yırtıcı hayvanlardan veya yüksek bir yerden düşmekten korkma, elbette bu dünyada yaşamamıza ve üremimize bir katkıda bulunur. Fakat insan zihninin evrenin genişliğini ve kendi aczini kavraması sonucunda, bu durumdan korku duyunca; tüm evrendeki oluşumlara gücüyle etki edebilen bir Varlığa, korkuların

giderilmesi arzusunun kendisini yöneltmesinin, bu dünyada yaşama ve üremeyle bir ilgisi yoktur. Nitekim birçok tür de kendilerini öldürebilecek canlılardan korkuya benzer bir his duyuyor gibidirler; fakat evrenin genişliğine karşı kendi acizlikleri üzerine düşünmeleri üzerine çıkan korkulardan kurtulma arzularının, kendilerini bu evrene aşkın olana yönelttiğini gözlemlemiyoruz.

Üçüncü Arzu; Gaye: İnsanların gayesel -teleolojik- düşünmesi, diğer canlıları anlamaları gibi avantajlar sağlayarak, bu dünyada yaşamaya ve üremeye katkıda bulunabilir. Fakat insanların gaye-anlam arzusunun, kendilerinin ve evrenin bir gayesini aramaya yöneltecek şekilde insanda mevcut olmasının, bu dünyada yaşamak ve üremekle bir ilgisi bulunmamaktadır.

Dördüncü Arzu; Mutluluk: Mutluluğun hazza indirgenmesiyle; canlıların yeme, içme, cinsel ilişki gibi faaliyetlerinden aldıkları hazzın yaşamaya ve üremeye katkıda bulunduğu söylenebilir. Fakat uzun bir geçmiş ve gelecekle ilişkide bulunan insan zihni, mutluluğunu ahiret yaşamında da devam ettirmek ister. İnsanın doğuştan mutluluk isteyen doğası, sahip olduğu bahsedilen zihinsel yetenekleriyle birleşince bu durum olur ve böylesi bir mutluluk isteğinin ise bu dünyada yaşamı sürdürmek ve üremekle bir alakası yoktur.

Beşinci Arzu; Şüpheden Uzak Bilgi Edinme: İnsanların, evrenin kökeninden uzak galaksilerden atomun yapısına kadar birçok şeyi bilme arzuları; bu evrende yaşamak ve üremek için gerekenden çok daha fazladır. Yaşaması için gerekenden çok daha fazla bilmek isteyen insan, bilme süreci üzerine derinlemesine düşününce ise en temel bildiklerinin ne kadar şüpheli olabileceğini kavrar ve şüpheden uzak bilgi edinme arzusu duyar. Daha çok felsefi düşünce sürecinde ortaya çıkan bu şüpheleri üretebilecek bir zihinsel kabiliyette olmak da bu dünyada yaşamak ve üremek için gerekmemektedir. Ayrıca en temel bilgilerimizin ancak Allah’ın varlığını kabul edersek rasyonel temel bulacağı iddiasını ancak felsefeyle ilgilenen bir kesim anlayacaktır; onların önemli bir bölümü de bu iddiayı reddedecektir. Sonuçta şüpheden uzak bilgi edinme isteğinin de, bu isteğin rasyonel temel bulmasının Allah’ın varlığını gerektirmesi de bu dünyada yaşama ve üreme için bir avantaj sağlamaz.

Altıncı Arzu; Başkaları Tarafından İyi Davranılma: Başkaları tarafından iyi davranılma, insanın psikolojik ve fiziksel bir ihtiyacı olarak yaşama ve üreme için önemlidir. İnsani üretimler olan birçok kültür de bu amaca hizmet ederek, bu arzunun talebini ahlaki kurallarla karşılar. Fakat daha önceki incelememizde gördüğümüz gibi ahlaki bir yapının rasyonel bir şekilde temellenmesi Allah'ın varlığını gerektirir. Oysa Allah'ın varlığına atıf yapmadan birçok kültür bu arzuyu rasyonel temellendirmesi olmadan da karşılayabildiğine göre, bu arzunun rasyonel temellendirmesinin Allah'ı gerektirmesinin, bu dünyadaki yaşama ve ürememizle hiçbir ilgisi yoktur.

Arzuların Karşılanması, Ontolojik Delil ve Allah'ın Sıfatları

Burada oluşturulan argümanın, beşinci arzunun incelenmesinde "akıl delili" ile altıncı arzunun incelenmesinde "ahlak delili" ile ilgisi görüldü; burada ise arzuların -Descartes'ın tarzındaki- "ontolojik delil" ile ilişkisine değineceğim: Doğal ve temel arzularımızın Allah'ın varlığını gerektirdiğini gördük. Allah ne kadar kudretliyse, ne kadar bilgiliyse, O'nun için arzularımıza cevap vermesi ne kadar kolaysa, Allah ezeliyse, Allah'ı yapmak istediği eylemlerden alıkoyabilecek hiçbir güç yoksa; arzularımızın karşılanmasının olasılığı o kadar yüksektir. Kısacası arzularımız, Allah'ın "Mükemmel" olmasını da arzu ettirmektedir. Bu ise, arzulardan hareketle Allah merkezli bir ontoloji kurulabiliyorsa; yine arzulardan hareketle Allah'ın "Mükemmel" olduğu şeklinde, sıfatlarıyla ilgili bir sonuca da ulaşabileceğimizi gösterir. Sonuçta arzularımız bizi içi boş bir "Allah" kavramına değil, belli sıfatları olan bir Allah kavramına yöneltecek şekildedir.

Arzular konusundaki yaklaşımımızı Descartes'ınki gibi bir onto-lojik delil ile de birleştirebiliriz: Doğuştan sahip olduğumuz arzular üzerine düşündüğümüzde, bu farklı doğal ve temel arzuların Allah'ın varlığını gerektirdiğini görürüz. Descartes "Düşünüyorum, öyleyse varım (Cogito ergo sum)" diyerek şüpheden uzak ilk bilgiyi elde ettikten sonra bilmenin bilmemekten daha "mükemmel" olduğunu kavrayarak zihninde "mükemmel" kavramının varlığına ulaşır. Bu kavramın ise zihnine ancak

“Mükemmel bir Varlık” tarafından, yani Allah tarafından konmuş olabileceğini, zihnin bu kavramı uydurmuş olamayacağını söyler.[74] Kant’ın ontolojik delile karşı söylediği şekilde; “bir objeyle ilgili kavramımızın içeriğinden, bu objenin varlığını çıkarsa-yamayacağımız” itirazını kabul etsek bile;[75] zihnimizde bir varlığın sıfatı olmasa da bir “mükemmel” kavramı yine de kalır. Burada sunduğum argümanda ise bir kavramın içeriğinden Allah’ın varlığına geçiş yapmadığıma dikkat edilmelidir. Bu makalede, bizdeki farklı doğal ve temel arzuların Allah’ın varlığını gerektirmesinden hareketle; bunların Allah tarafından oluşturulmuş olduğu görüşünün, alternatifi olan bunların rastgele süreçlerle oluştuğunu savunan natüralizm görüşünden, daha rasyonel bir açıklama olduğu savunulmaktadır. Arzularımız gerçek bir varlık olarak Allah’a ihtiyaç duyar; sadece bir “Allah” kavramına ihtiyaç duymaz. Doğuştan var olan arzularımızla Allah’ın varlığını temellendiren ve bu arzuların doğuştan zihnimizde oluşturulduğunu söyleyen yaklaşımımız için; zihnimizde doğuştan var olan “mükemmel” kavramını doğuştan arzularımızın yönelttiği Allah’a sıfat yapmak, böylece “mükemmel” sıfatını gerçek bir “Varlığın” sıfatı olarak görmek, Kant’ın itirazının etrafından dolaşmak demektir.

74 Rene Descartes, **Discourse on Method and the Meditations,** s. 55.

75 Immanuel Kant, **The Critique of Pure Reason,** Trans: J.M.D. Meiklejohn, William Benton, Chicago, 1971, s. 182.

Aslında Kant, kendi sunduğu “ahlak delili”nde, ahlaki bir sistemin “En Üst Seviyede Mükemmel” bir Allah’ı gerektirdiğini söylemiştir. Gerektirmeden Allah tarafından düzenlenmeye ve arzulardan Allah’ın “Mükemmel” sıfatıyla varlığına geçiş yaptığım buradaki argüman için bu gerekliliğin gösterilmesi önemlidir. Bu gösterildikten sonra buradaki argümanla ulaşılan sonuç, Kant gibi Allah’ı sadece postula olarak kabulden daha fazlası olmaktadır. Bence, incelediğim beşinci arzu ile ilgili olarak Kant’ın söyledikleri burada incelenen diğer arzular için de geçerlidir. Kant şöyle demektedir:

> Ahlaki ilke, ancak en üst seviyede mükemmel olan bu dünyanın bir Sahibi kavramını mümkün kabul eder. O, her şeyi bilen olmalıdır ki benim yaptıklarımla ilgili zihinsel durumlarımı en derin kökenlerine kadar, tüm

olası durumlar ve tüm gelecekteki durumlar için bilebilsin; her şeye gücü yeten olmalıdır ki her şeyi yerli yerince ayarlasın; aynı şekilde her yerde mevcut, ezeli, vb. de olmalıdır...[76]

76 Immanuel Kant, **The Critique of Practical Reason,** s. 352. 92

Sonuçta doğuştan -apriori- sahip olduğumuz arzularımız, sadece Allah'ın varlığını gerektirmekle kalmaz; Allah'ın her şeyi bilen, her şeyi gören, kudreti yüksek, ezeli olması gibi sıfatlarını da kısaca Mükemmel Varlık olmasını da gerektirir. Nitekim zihnimizde, doğuştan var olan arzularla beraber "mükemmel" kavramının olması da dikkate değerdir. Kısacası, burada sunulan argüman, sadece Allah'ın varlığı için değil, Allah'ın sıfatlarının temellenmesi için de bir delildir.

"Arzu Delili"nin Ahiretin ve Dinlerin Varlığıyla İlgisi

Arzular hareket noktası yapılarak Allah'ın varlığının yanında ahi-rette yaşamın varlığı için de argüman oluşturulabilir. Bu delili tektan-rılı dinler için önemli kılacak hususlardan birisi şudur; tektanrılı dinlerin ontolojisinin merkezindeki Allah'ın varlığı hakkında olduğu gibi, bu dinler açısından önemli ahiretteki yaşamın varlığı hakkında da bir argüman olması. Burada ele alınan arzuların birçoğunun ahirette yaşamın varlığını gerektirdiğini, ahiretin yaratılmasının ise Allah'ın varlığını gerektirdiğini gördük. Buradaki argümanın Allah'ın varlığıyla ilgili kısmının doğru kabul edilmesi, otomatikman ahiretin varlığı için de geçerli bir argüman olması demektir.

Fakat burada savunulduğu gibi bu argümanı, Allah'ın varlığı için geçerli bir delil olarak görmeyenler de ahiretin varlığı için geçerli bir delil olarak kabul edebilirler. Böylesi bir argüman kuranların, bunu kurmadan önce Allah'ın varlığına inanıyor olmaları gerekir. Bu inancın fideist bir yaklaşımla -delilsiz imanla- olması mümkün olduğu gibi, tasarım delili veya kozmolojik delil neticesinde veya herhangi başka bir şekilde olması da mümkündür. Allah'ın varlığına inananlar, var olan her şeyi yaratan Allah'ın, insanın içine, ahiret yaşamına karşı arzuyu da yerleştirdiğine

inanırlar. Bunun neticesinde, ünlü Müslüman tef-sirci-kelamcı Said Nursi'nin "Vermek istemeseydi, istemek vermezdi" sözüyle ifade ettiği gibi;[77] insanın içindeki bu arzuyu Allah'ın yaratması, bunun objesini yaratacağının ikna edici bir delili olarak kullanılabilir. Benzer bir yaklaşıma Hıristiyan teolog Norman Geisler'in şu argümantasyonunda da rastlamaktayız:

[77] Said Nursi, **Mektubat,** Sözler Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 280.

Her doğal arzunun, kendisini tatmin edecek objesi mevcuttur.
Ahiret yaşamı; insanların doğal, doğuştan var olan bir arzusudur.
Öyleyse ölümden sonra ahiret yaşamı vardır.[78]

[78] Norman Geisler, **Baker Encyclopeida of Christian Apologetics,** Baker Book House, Grand Rapids, 1999, s. 282.

Böylesi bir argümanı duysalardı; Freud, Feuerbach ve Sartre gibi, insanların ahiret yaşamına karşı arzularının Allah'ın varlığına inanmalarının temel sebepleri arasında olduğu düşüncesinde olan ünlü ateistlerin, -felsefe ve psikoloji teorilerine baktığımızda- şöyle diyeceğini tahmin etmek zor değildir: "Allah olsaydı argümanınız oldukça tutarlı olurdu. Fakat Allah yoktur." Diğer yandan, tarihin bu ünlü ateistlerine karşı Allah'ın varlığına inandığını söyleyip ahiret yaşamının varlığını inkar eden önemli bir kitle vardır. Arzulardan ahiret yaşamının varlığını çıkarsayan bu delillendirme, bu kitleye karşı kullanılabilir.

İlaveten, arzulardan hareketle Allah'ın yolladığı dinlerin var olması gerektiği için de argüman oluşturulabilir. Örneğin burada ele alınan dördüncü arzu olan "gaye arzusu"nu ele alalım. Bu arzunun karşılanması Allah'ın varlığını gerektirdiği gibi, aynı zamanda Allah'ın gayemizin ne olduğunu bildireceği mesajlarının da mevcudiyetini gerektirir; böylesi bir bildirimi de "gaye arzusu" talep eder. İnsan, gayesiyle ilgili sorması kaçınılmaz sorusu olan "Niye buradayım, varlığımın gayesi nedir" karşılığını ancak Allah'ın cevap vermesiyle bulabilir. Ayrıca, önceden dikkat çekildiği üzere, ahiret yaşamını arzuların talep etmesi gibi, ahiret yaşamını yaratma gücü elinde bulunan Allah'ın, onun yaratılacağını haber vermesini de arzularımız talep eder. İnsanın korkuların giderilmesiyle ilgili arzusu da, Allah'ın, insanlarla ilgili olduğunu bildireceği mesajların varlığını gerektirir. İnsanların bilgi edinme ile ilgili arzuları kaçınılmaz

olarak “Nereden geliyorum” ve “Nereye gidiyorum” sorularını sordurur ki; bunlar da ancak Allah’ın insanlara bunların cevaplarını bildirmesiyle karşılanabilir. Başkaları tarafından incitilmeme arzusu olarak ifade ettiğimiz ahlakla ilgili arzunun rasyonel bir temel bularak karşılanması ise ancak Allah’ın ahlak ile ilgili buyruklarının olmasıyla mümkündür.

Ahiret yaşamının varlığı konusunda olduğu gibi, burada sunulan argümanı, Allah’ın varlığını temellendirmede kullanmayanlar da, arzulardan hareketle Allah’ın yolladığı mesajların -dinlerin- olması gerektiğini temellendirebilirler. Elbette bunun için de önceden Allah’ın varlığına inanıyor olmaları gerekir. Sonra ise Allah’ın insanların yaratılışına yerleştirdiğine inandıkları arzuların, Allah’ın yolladığı mesajların -dinlerin- varlığını gerektirmesini, “Allah’ın dinler yollayacağı için insanları dinlere muhtaç etmesi” olarak değerlendireceklerdir. Dini “dileklerin-tatmini” olarak gören birçok ateistin, felsefeleri ve psikolojileri gereği bu yaklaşıma ise şöyle yanıt vereceklerini tahmin etmek zor değildir: “İnsanların arzuları gerçekten de Allah ile beraber ahiret yaşamının da dinlerin de varlığını gerektirir. Allah var olsaydı bunlara inanç elbette rasyonel olacaktı. Fakat Allah yoktur.” Diğer yandan Allah’a inanan ama bir dine inanmayan bir kitle de vardır. Böylesi bir argüman o kitleye karşı kullanılabilir.

İçimizdeki doğal arzular, bu arzuların objesi olduğunu gösterse de, bu objelere mutlaka ulaşacağımızı garanti etmez: Suya karşı arzumuz suyun varlığını gösterir ama susuzluktan ölmeme garantisi vermez. Aynı şekilde Allah’ın yolladığı dinlerin olacak olması, bu dinlere herkesin inanacağının garantisini vermez. Ayrıca doğal arzularımızdan olan susamayı tatmin eden suların, ağır metallerle insanlar tarafından kirletilme olasılığı olduğu gibi; özgür irade sahibi insanların, Allah’ın yolladığı dinleri kirletme ve tahrif etme olasılığı da mevcuttur. Hangi dinin veya hangi mezhebin, insani kirletmelere maruz kaldığını belirlemek bu makalenin konusu değildir. Fakat arzularımız temelinde burada anlatılanlardan hareketle, Allah’ın yolladığı bir dinde olması gerekli önemli özellikleri şöyle saptayabiliriz:

Bu dinin varlık anlayışının merkezinde Allah olmalıdır.

Bu din Allah’ın her şeyi bilen, her şeyi gören, kudreti yüksek, ezeli olması gibi sıfatlarını, kısaca Mükemmel Varlık olduğunu belirtmelidir. Ancak böyle bir Allah arzularımızı karşılayabilir; arzularımız böyle bir Allah’ı talep eder.

Bu din ahiret yaşamının varlığını haber vermelidir.

Bu din insanların korkularının giderilmesi arzusunu karşıla-malı, Allah'ın insanların dualarından ve durumlarından haberdar olduğunu bildirmelidir.

Bu din hayatın amacı ile ilgili gaye arzusunu tatmin etmelidir.

Bu din "Nereden geliyorum" ve "Nereye gidiyorum" gibi çok temel hususlarla ilgili bilgi arzusunu karşılamalıdır.

Bu din insanların başkalarından zarar görmeme arzusunun karşılanması için Allah'ın ahlaki buyruklarını içermelidir.

Sonuç ve "Fıtrat Delilleri"

Zihnimizde doğuştan -apriori- var olan arzularımızın tatmini, Allah'ın varlığını gerektirmektedir. Bu arzuları, kendimiz iç dünyamızda deneyimleriz ve bu yüzden bizim için dış dünyanın varlığından bile daha kesindirler. Husserl gibi dış dünyanın varlığını paranteze alsaydık bile, yine de bu arzuların varlığı reddedemeyeceğimiz kadar kesin olurdu.[79] "A"nın "B"den büyük olması (A>B) ve "B"nin "C"den büyük olması (B>C) verili olduğunda; nasıl "A"nın "C"den büyük olması (A>C) bir düşünme sürecinin sonunda anlaşılacak açık mantıksal bir sonuçsa; aynı şekilde apriori var olan arzularımızın Allah'ın varlığını gerektirmesinin analitik incelemesi, insanın apriori olarak Allah'ın varlığına ihtiyaç duyan bir varlık olması sonucuna bizi ulaştırır.

79 Edmund Husserl, **Cartesian Meditations,** Çev: Dorion Cairns, Kluwer, Boston, 1977. 96

Yaşam ve korkuların giderilmesi gibi ele aldığımız arzularımızın tatmin edilmesinin Allah'ın varlığını gerektirdiğini görmek daha kolayken; şüpheden uzak bilgi edinme gibi arzularımızın tatmininin Allah'ın varlığını gerektirdiğini görmek, diğerlerinden daha fazla zihinsel çaba gerektirmektedir. Önceki sayfalarda gösterildiği gibi tarihin en ünlü ateistleri, insanların arzularının tatmininin Allah'ın varlığını gerektirmesini, insanların Allah'ın varlığını uydurma sebebi olarak göstermeye çalışmışlardır. Oysa burada, ateist filozofların boğulduğu yerde yaşam

suyunun olduğunu göstermeye çalıştım. Birbirlerine indirgenmeyecek, farklı ve çok temel arzularımızın hepsinin aynı şekilde Allah'ın varlığını gerektirmesinin en iyi açıklaması; Allah tarafından bunların insanlara yerleştirilmiş olduğudur. Sırf bu dünyada yaşama ve üreme temelinde seçim yapan, natüralist-ateistlerin öngördüğü şekilde işleyen bir doğal seleksiyon mekanizmasıyla, bu dünyayı aşkın bir Allah'ın varlığını gerektirecek şekilde birçok arzunun oluşması açıklanamaz. Bahsedilen farklı arzuların hepsinin aynı varlık anlayışını -ontolojiyi- gerektirmesini şansla açıklayan natüralist görüşten, bunların Allah tarafından böyle oluşturulduğunu söyleyen te-ist açıklama daha başarılıdır. Bu açıklama "Neden farklı arzularımız bizi Allah'ın varlığına inanmaya yöneltecek şekildedir" tarzındaki olağanüstü önemdeki sorunun yegane rasyonel cevabıdır.

Bilimde, felsefede ve güncel birçok mantık yürütmede farklı verilerden sonuca ulaşmayı ifade eden "birleşmeli tümevarımın (consi-lience of induction)" iyi bir yöntem olduğuna inanıyorum. Burada da farklı arzuların aynı sonucu göstermede "birleşmesine" atıf yaptım, fakat tümevarım sorununu göz önünde bulundurarak; mütevazı bir yaklaşımla, argümanımı tümevarım yöntemiyle değil, "en iyi açıklama"yı gösterme yöntemiyle sundum. Teizmin felsefi ciddi tek rakibi olan na-türalizmden daha rasyonel olduğunun gösterilmesi, burada savunduğum pozisyondur.

Bu argümanı önemli kılan unsurlardan birisi, Allah'ın sıfatlarının temellendirilmesine de katkı sunmasıdır. Arzularımızın karşılanması her şeyi bilen, her şeyi gören, kudreti yüksek, ezeli gibi sıfatları olan bir Allah'ı gerektirmektedir. Buradaki argümanla arzularımızdan hareketle ahiret yaşamının varlığının ve Allah'ın yolladığı dinlerin olmasının rasyonel bir beklenti olduğunun gösterilmesi, argümanı diğer önemli kılan hususlardır. Arzularımızdan hareketle mevcut dinler ve mezhepler arasında seçim yapabileceğimizi iddia etmiyorum. Fakat burada sunulan argümandan çıkan sonuçlar; inanılması gereken dinlerin sahip olması gerekli temel şartlardan önemli bir kısmını anlamamıza da katkıda bulunmaktadır ki bu şartlarla mevcut birçok din veya mezhep elenebilir (örneğin Allah'ın varlığına ontolojisinde yer vermeyen Budizm elenebilir).

Arzularımız bizi biz yapan, yaşamamızın şu anda deneyimledi-ğimiz gibi olmasında önemli rolü olan unsurlardır. Bilişsel bilimlerde arzulara ve duygulara gerekli önemin verilmesi gerektiği hususunda, bu konuda ciddi

bir eksiklik olduğunu ifade edenlerle aynı şekilde düşünüyorum.[80] Psikolojideki, Allah hakkında düşünmeye hazır doğuştan yeteneklerle doğduğumuzu ifade eden Justin Barrett'in "hazır olma hipotezi (preparedeness hypothesis)" ve benzeri yaklaşımların geliştirilmesinin ve arzularla ilgili buradaki yaklaşımla birleştirilmesinin önemli açılımlar getirebileceğini sanıyorum.[81] Ayrıca içebakışı teşvik eden bu argümanın, teist varoluşçu -egzistansiyalist- yaklaşımlara katkıda bulunacağı kanaatindeyim. Arzularımız üzerine yoğunlaşmanın, birçok kişinin beklentisinden daha fazla açılıma sebep olacağı kanaatindeyim. Teolog ve filozoflar için "arzuların teolojisi"ni ve "arzuların felsefesi"ni yapmanın, önemli ufuklar açacağına inanıyorum.

80 Joseph LeDoux, **The Emotional Brain,** Simon and Schuster, New York, 1996.

81 Justin L. Barrett ve Rebekah A. Richert, "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts". **Review of Religious Research,** Vol: 44 No:3, March, s. 300-312.

Burada sunulan delilin; tasarım delili, kozmolojik delil ve bilinç delili gibi Allah'ın varlığını rasyonel bir şekilde temellendirmek için savunulan diğer argümanlarla birleştirilmesi neticesinde teizm lehine oluşan toplu durumun yüksek derecede bir ikna gücü olduğu iddia-sındayım.[82]

82 Bahsedilen diğer argümanlarla ilgili çalışmalarımı, internet sitem www.canertasla-man.com adresinde bulabilirsiniz.

Sanmayın ki felsefenin en çetin konuları, sadece, uzayın derinlikleri gibi "ötemizdeki" olgular hakkındadır. Aslında felsefi açıdan tartışılması en zor konular, çoğu zaman, her insana içkin olduğu için olağanüstülüğü gözden kaçan fenomenlerle ilgilidir. 20. ve 21. yüzyıl felsefesinin merkezi konuları "bilinç" ve "dil" bunlara örnektir. Balığın suyu fark etmemesi gibi çoğu zaman bu olağanüstü fenomenlerin gereğince farkına varmayız; bunların olmalarını adeta zaruri kabul eder "Başka türlü nasıl olabilirdi ki" der, bunları görmezden geliriz. Burada ele alınan arzularımızın da; varlıkları olağanüstü olmasına rağmen gözden kaçan fenomenlere dahil edilmeleri gerektiği kanaatindeyim. En cahil insandan en bilgiliye kadar herkeste aynı şekilde yaşam, mutluluk, korkulardan kurtulma gibi arzulara tanıklık edil-mesi; bu şekilde arzuların olmasının ne kadar enteresan olduğunun değerlendirilmesini çoğu zaman engellemektedir. Oysa her insanda bu muhteşem fenomenlere tanıklık edilmesi, bunların değerini azaltmaz,

tersine arttırır. Olağanüstülüğü yakalayabilmemiz için güçlü bir içebakışla beraber, evren üzerine ciddi bir felsefi değerlendirmeyi birleştirmemiz gerekmektedir. Ağaçta, toprakta, suda olmayan böylesi arzular; bu unsurları meydana getiren aynı atomların birleşimiyle bizleri meydana getirdiğinde, ne oluyordur da bizde oluşmaktadır? Daha da önemlisi nasıl oluyor da bu arzuların varlığı Allah'ın varlığını gerektirmektedir? Bu tablodan hangi sonuçları çıkarmalıyız? Bu makaleyle, bu hususlara dikkatinizi çekmeye ve bu olağanüstü fenomenleri irdelemeye çalıştım.

Kuran'daki "benliklerimizde deliller olduğu"nu söyleyen ayetlere rağmen, İslam düşünürlerinin, doğuştan sahip olduğumuz özelliklerden hareketle sofistike argümanlar geliştirmediklerini ve bu özelliklere hak ettiği ölçüde dikkat çekilmediğini belirtmeliyim (bu ve bu konuyla ilgili diğer çalışmalarımdaki temel hedeflerimden birisi bu açığı kapamaktır). Örneğin 51-Zariyat Suresi 21. ve 41-Fussilet Suresi 53. ayetlerde "benliklerimizde deliller" olduğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca 30-Rum Suresi 30. ayette; Allah'ın insanlara verdiği yaratılış özelliklerine, yani "fıtrat"a uygun olarak dine yönelmemiz söylenir. İlaveten aynı ayette "Allah'ın yaratışında bir değişiklik olmadığı", "Dosdoğru dinin bu olduğu" ve "İnsanların çoğunluğunun bundan habersiz olduğu" da vurgulanmaktadır. İnsandan insana değişmeyen özellikler temelinde sunulan, ayrıca tüm insanlardaki ortak özelliklerden hareketle oluşturulsa da insanların çoğunluğunun bu doğuştan özellikleri üzerinde gerekli şekilde düşünmedikleri sonucuna götürecek buradaki argümanın; bu ayetteki ifadelerle önemli paralellikleri olduğu kanaatindeyim. Bu yüzden, bahsedilen ayetten ilham alarak; insanların hepsinde doğuştan ortak olan özelliklerden hareketle Allah'ın varlığını temellendirdiğim argümanları "fıtrat delilleri" olarak adlandırıyorum. Burada sunduğum "arzu delili"ni ise "fıtrat delilleri" içerisinde yer alan bir alt delil olarak değerlendiriyorum.[83]

83 "Fıtrat delilleri"nin içine, burada kısaca değindiğim "ahlak delili" ve "akıl delili" gibi argümanları da dahil ediyorum. Bütün bu argümanları müstakil bir kitapta toplayıp, "fıtrat delilleri"ni, bu bağımsız argümanlar ve hepsinin aynı sonuca götürmesi yoluyla savunmayı planlıyorum.

AKSİYOLOJİK ARGÜMAN: DEĞERLERİN ONTOLOJİK TEMELLENDİRMESİ TANRİSİZ MÜMKÜN MÜ?[84] - Enis Doko

84 Makaleme yaptıkları katkılarından dolayı değerli hocam Caner Taslamana teşekkür ederim.

Tarih boyunca felsefeciler, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için çeşitli argümanlar geliştirmişlerdir. Geleneksel olarak bu argümanlar dört kategoride tasnif edilir: Ontolojik argümanlar, Kozmolojik argümanlar, Teleolojik argümanlar, Aksiyolojik argümanlar. Türkiye ve genel olarak doğu coğrafyasında bu argümanlar içersinde en az işlenmiş olanlar aksiyolojik[85] argümanlardır. Aksiyolojik argümanla, estetik veya ahlaktan hareketle Tanrı'nın var olduğu gösterilmeye çalışılır. Aksiyolo-jik argümanlar iç gözlem temelli, ontoloji temelli, yahut pratik temelli olabilir. Ben burada ontoloji temelli bir aksiyolojik argüman geliştirmeye çalışacağım. Ahlaki ve estetik algılarımızın kökeni veya ahlakın ve estetiğin uygulamalarından ziyade, bu disiplinlerde ortaya çıkan önermeleri[86] doğası üstüne yoğunlaşacağım.

85 Aksiyoloji: Değerler bilimi.

86 Önerme doğruluk değeri olan cümledir. Mesela "Dünya düzdür" önermesi yanlış, "Güneş bir yıldızdır" önermesi doğru bir önermedir. Sorular, emirler gibi doğruluk değeri olmayan cümleler önerme değildir.

Argümanı incelemeye geçmeden önce birkaç önemli noktaya dikkatinizi çekmek istiyorum. Ahlak hassas bir konu olduğu için, burada sunulan argümanın doğru anlaşılması açısından, savunduklarımı anlatmadan önce savunmadıklarımı anlatmak istiyorum. Bu makalede, ahlaklı olmak için Tanrı'ya inanılması gerektiğini iddia etmeyeceğim. Bu bariz bir biçimde yanlış bir iddiadır, ateistler tabi ki ahlaklı insanlar olabilir. Tanrı'ya inanan

insanların, ateistlerden daha ahlaklı olduklarını da iddia etmeyeceğim. Tanrı'ya inanmadan, herhangi bir dine mensup olmadan da ahlaki yargıları kavramak elbette ki mümkündür. Ahlaki bir sistem kurulması için Tanrı'ya atıf yapılması gerektiğini de iddia etmeyeceğim, insan hakları beyannamesi gibi karmaşık ahlaki sistemler elbette ki Tanrı'ya hiç atıf yapmadan kurulabilir. Argümandaki odak noktam, ahlakın doğası yani ontolojisi olacaktır. Argümana geçmeden önce, onu anlamak için bilmemiz gereken bazı temel kavramlara göz atalım.

1. Temel Kavramların Tanımlanması Ve Birkaç Not

Önce "temel yasa" kavramını tanımlamakla başlayalım. Temel yasalar evrendeki bütün doğru önermelerin çıkarsanmasında kullanılan önermelerdir. Temel yasalar başka hiçbir yasadan çıkarsana-mazlar, bunlar en temel doğru önermelerdir. Mesela Kepler yasaları, Newton'un hareket ve yer çekimi yasalarından çıkarsanabildikleri için temel yasa değildir. Diğer taraftan Einstein'ın yer çekimi yasası, eğer yanlışlanmazsa, temel yasadır çünkü başka hiçbir yasadan çıkarsa-namaz. Evrendeki bütün doğru önermeler, evrendeki temel yasalardan çıkarsanabilir.
Bilmemiz gereken önemli bir ayrım da "olgusal" ile "aksiyolojik" önermeler ayrımıdır. "Olgusal önermeler" ya da diğer bir ismiyle "dir-önermeleri", bize dış dünyayı betimler. Bildirme tümcelerini doğru ya da yanlış yapan şeyler olgusal önermelerdir. Mesela "Ahmet kahvaltıda börek yedi" önermesi, olgusal bir önermedir ve bu önermeyi doğru ya da yanlış yapan şey Ahmet isimli kişinin kahvaltıda gerçekten börek yiyip yemediğidir. Yani önerme, dış dünyada var olan cisimler arasındaki ilişkiyi tarif eder. Diğer bir deyişle olgusal önermeler betim-leyicidir. Olgusal önermelerin en güzel örneği bilimsel önermelerdir. Olgusal önermelerde bahsedilen cisim ve özellikler ampirik olarak gözlemlenebilir. Nitekim olgusal önermelerin doğru olup olmadığını gözlem yaparak anlayabiliriz.

“Aksiyolojik önermeler” ya da diğer bir deyişle “gerek-önermeleri” ahlaki ve estetik önermelerdir. Bu önermeler betimlemeden ziyade, kural koyarlar ya da gerekliliklerden bahsederler. Mesela, “Zevk için insan öldürmemeliyiz” önermesi, aksiyolojik bir önermedir. Aksiyolojik önermeler de doğru ya da yanlıştırlar, ama farklı olarak, bu önermelerin işaret ettiği bilinçli varlıkların nasıl olması gerektiğini de tarif ederler. Bu önermeler olgusal önermelere benzer şekilde “dır” son eki ile yazılabilir olmalarına karşın; atıf yaptıkları cisim ya da özelliğin gözlemlenebilir olmayışı, ya da “-meli” son ekli cümleye dönüştürülebilir olmaları ile fark edilebilirler. Mesela, olgusal bir önerme olan “Çınar yaprağı yeşildir” önermesinde, bahsedilen yeşillik özelliği dış dünyada gözlemlenebilir. Diğer taraftan “Geçerli bir nedenimiz olmadan yalan söylemek kötüdür” önermesindeki kötülük özelliğini dış dünyada gözlemlemek mümkün değildir, dolayısı ile buradan bu önermenin aksi-yolojik önerme olduğunu anlayabiliriz. Nitekim aynı önerme “-meli” son eki ile de ifade edilebilir; “Geçerli bir nedenimiz olmadığı sürece yalan söylememeliyiz.” Aksiyolojik özelliklerin dış dünyada gözlemlenebilir olmaması size garip geliyorsa, matematiksel ve mantıksal özelliklerin de dış dünyada gözlemenemediğini, bunların doğruluk değerinin de gözlemle belirlenemeyeceğini hatırlamak gerekir.

Olgusal önermelerde bahsedilen gerekli özellik ve cisimler olmasa bu önermeler yanlış olurlardı. Mesela börek olmayan bir evrende, “Ahmet kahvaltıda börek yedi” önermesi doğru olmazdı. Bu durum, olgusal önermelerin evrendeki varlıklar arası ilişkileri tarif etmesinden kaynaklanmaktadır, bu varlıkların olmadığı evrenlerde o varlıklarla alakalı önermeler elbette ki doğru olamaz. Diğer taraftan dünyada hiç tecavüz fiili işlenmeseydi bile “Çocuklara tecavüz etmek yanlıştır” önermesi, hala doğru olacaktı. Bu olgusal önermelerle aksiyolojik önermeler arasındaki diğer temel bir farktır. Aksiyolojik önermelerin bu ilginç özelliğine, benzer şekilde matematiksel ve mantıksal önermelerde de bulmak mümkündür. Mesela, evrende hiç üçgen olmasaydı bile, “Üçgenin iç açıları toplamı 180 derecedir” önermesi doğru olacaktı. (Aksiyolojik önermeler estetik önermeleri de kapsayabilir, ancak biz burada ahlaki önermelere yoğunlaşacağız.)

”Ahlaki realizm” bazı (ya da en az bir) ahlaki yargıların, nesnel olarak doğru (ya da yaklaşık olarak doğru) ya da yanlış (ya da çoğunlukla yanlış) olduğunu iddia eden felsefi görüştür. Ahlaki önermelerin nesnel (objektif) olduğu iddiası, onların doğruluk değerinin toplumun ahlaki görüş ve teorilerinden bağımsız olduğu anlamına gelir. Ahlaki realizm, bilimsel realizme,[87] matematiksel realizme[88] ve mantığa çok benzer. Özellikle ahlaki realizm ile matematiksel realizm ve mantık arasında çok büyük benzerlik vardır. Ahlaki realizmin savunucusuna göre; nasıl ki bilimsel, matematiksel ve mantıksal önermelerin doğruluk değeri toplumun inançları ve bizim teorilerimizden bağımsızsa, aynı şekilde ahlaki önermelerin doğruluk değeri de toplumun inançları ve bizim teorilerimizden bağımsızdır.

87 “Bilimsel realizm” bilimin doğru ya da yanlış önermeler ürettiğini iddia eden görüştür.

88 “Matematiksel realizm” matematik önermelerinin icat değil, keşif olduğunu iddia eden görüştür.

Ahlaki önermelerin doğruluğunun nasıl belirleneceği konusunda ise ahlaki realistler arasında görüş ayrılığı vardır. Bana göre bu görüşler içerisinde “sezgisel ahlaki realizm” denilen görüş en makul olanıdır. Bu görüşe göre ahlaki yargıların doğruluk değeri sezgilerimizin yardımı ile bilinir. Bu yaklaşım bazılarına ilk başta garip gelebilir, ancak birçok matematiksel önermeyle, mantıksal önermenin doğruluk değerinin de sezgiler aracılığı ile bilindiği hatırlanmalıdır. Mesela “2+2=4” ile “Sonsuz sayıda çift sayı vardır” matematiksel önermelerinin doğru olduğu sezgisel olarak kolayca belirlenebilir.[89] Aynı şekilde birçok mantıksal önermenin de doğruluğu sezgiler yardımı ile belirlenebilir, mesela “Bir şey hem A, hem de A-değil olamaz” mantıksal yasasının doğru olduğu sezgiler aracılığı ile açıktır. Mesela “Bir kişi hem evli hem de bekar olamaz” cümlesi ile “Bir çocuğu zevk için öldürmek ahlaki olarak kabul edilemez” cümlelerini karşılaştırırsak; iki cümlenin de doğrudan sezgisel olarak doğruluğunu kavradığımızı fark edeceksiniz. Her ne kadar bu görüş en makul görüş olsa bile, burada savunduğum argümanın, sezgisel ahlaki realizmin doğru olmasını gerektirmediğini belirtmeliyim. Ahlaki realizmin herhangi bir türünün doğru olması, burada savunduğum argüman açısından yeterlidir.

89 Bazıları matematiksel önermelerin doğruluk değerinin sezgi aracılığı ile değil, ispatla belirlendiğini iddia edebilir. Elbette ki matematiksel önermeler ispat yoluyla çıkarsanır, ancak ispatta belli bir aksiyom kümesinin doğru olduğu varsayılır. Bu aksiyomların doğru olduğunu nereden

biliyoruz? İşte, sezgisel realizm savunucusu, bu aksiyomların doğruluğunun sezgilerle belirlendiği konusunda ısrar edecektir. Nitekim ahlakı da aksiyomatize edip, belli temel ahlaki aksiyomlar aracılığı ile ahlaki teoremler ispatlanabilir. Spinoza'nın *Ethica Ordine Geometrim Demonstrata (1677) eseri* böyle bir denemedir.

Ahlaki önermelerin sezgisel olarak kavranabileceğini iddia etmek, bu önermelerin gerçeklik değerinin her zaman apriori olarak (anında) belirlenebileceği anlamına gelmez, tam tersine, ahlaki bir yargıda bulunmak için kişinin, söz konusu eylemin sonuçlarını incelemesi gerekmektedir. Bu incelemenin sonucu, araştırmayı yapan kişinin on-tolojik (varlığın doğasıyla ilgili) inançları ile yakından ilişkilidir. Do-layısı ile bizim ontolojik görüşlerimiz, ahlaki yargılarımızı ciddi biçimde etkiler. Örnek olarak kürtaj tartışmasını ele alalım, iki taraf da "yaşama hakkı" ile "özgürlüğün" önemli haklar olduğunun farkındadır. İki kampın asıl görüş ayrılığına düştüğü yer fetüsün hangi aşamada kişi olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Ancak kişilik tartışması, ahlaki bir tartışmadan ziyade ontolojik bir tartışmadır. Dolayısı ile on-tolojik inançlarımızın değişmesi, ahlak teorimiz aynı kalsa bile, bazı ahlaki yargılarımızın değişmesine neden olabilir.

Diğer önemli bir nokta da birden fazla ahlaki özelliğin olduğudur. Bazı felsefeciler sadece tek bir ahlaki özelliğin, "İyi"nin var olduğunu savunmuşlardır. Ancak bu görüş bence yanlıştır, birden fazla ahlaki özellik vardır ve kimi zaman bu özellikler birbirleri ile çelişebilir. Bu çelişkiler de gerçek ahlaki anlaşmazlıklara yol açabilir. Birbiriyle çelişmesi mümkün ahlaki özelliklere örnek olarak "Adalet" ile "Merhamet" verilebilir. Bu konuyu itirazlar kısmında daha detaylı ele alacağım.

Kimi bilimsel önermeler yaklaşık olarak doğrudur. Mesela "Dünya küre şeklindedir" önermesi yaklaşık olarak doğrudur. Aynı şekilde bazı ahlaki önermeler de yaklaşık olarak doğru olabilir, bütün ahlaki önermelerin mutlak doğru ya da yanlış olduğunu iddia etmek için hiçbir geçerli neden yoktur. Mesela "Bir kişiyi öldürmeye çalışan birine iki yıl hapis cezası vermek adildir" önermesi mutlak doğru ise, "Bir kişiyi öldürmeye çalışan birine yirmi üç ay hapis cezası vermek adildir" önermesi yaklaşık olarak doğru olacaktır.

Gözden kaçan önemli bir nokta, bazı bilimsel ve matematiksel soruların, doğruluk değeri olmayacak derecede muğlâk tanımlanmış olmasıdır. Mesela "İki proton birbirini itecek mi" sorusu böyle muğlâk bir sorudur.

Çünkü iki proton arasındaki mesafeyi bilmeden bu soruya cevap vermemiz mümkün değildir, eğer protonlar atom çekirdeğindeki gibi birbirine çok yakınlarsa birbirini çekecek, eğer birbirlerinden yeteri kadar uzak iseler elektromanyetik kuvvetin etkisi ile birbirlerini itecektir. Ayrıca iki protonu etkileyecek başka proton ya da kuvvetlerin olup olmadığı da belirlenmelidir. Dolayısı ile yukarıdaki soruya cevap vermek için ekstra bilgilere ihtiyacımız vardır. Benzer şekilde bazı ahlaki sorular da cevabı olmayacak kadar muğlâk olabilir. Örneğin "Bir kişinin hayatını kurtarmak için başka birine işkence yapmak ahlaki olarak kabul edilebilir mi" sorusu da açık bir cevaba sahip olamayacak kadar muğlâktır. Bu soruya cevap vermek için bahsedilen kişiyi kurtarmak için alternatif yöntemlerin olup olmadığı, işkenceden ne kast edildiği gibi şeyleri bilmemiz lazımdır. Cevap verilemeyen birçok ahlaki soru üstüne dikkatlice düşünülürse, bu soruların aslında cevaplanamayacak kadar muğlâk oldukları fark edilecektir.

Diğer dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, toplumun bizim ahlaki yargılarımızı etkileyebileceğidir; fakat toplumun, ahlaki önermelerin doğruluk değerini etkilemesi, bundan tamamen farklıdır ve mümkün değildir. Toplumların çeşitli adet ve gelenekleri vardır, kimi zaman bu adetler ahlaki gerçeklikler gibi algılanabilir. Örnek olarak günümüz toplumlarında kendisine uzatılan eli sıkma bir adettir. Bir kişinin, hijyen konusundaki aşırı titizliğinden dolayı kendisine uzatılan eli sıkmayı reddettiğini varsayalım. Şüphesiz bu davranış ne ahlaki ne de ahlaksız bir harekettir. Bu kişinin, medeniliğin simgesi olan toplumsal bir âdeti reddettiği için kaba olduğunu söyleyenler olabilir, ancak ahlaksız olduğu söylenemez. Medenilik ya da geleneğe uymakla, ahlaklı olmak iki farklı kavramdır, bunları birbirine karıştırmamak gerekir.

2. Argümanın Formülasyonu

Argümanımızın birinci kısmında, Tanrı'nın var olmadığı bir evrende tüm temel yasaların olgusal olduğu, ve Hume'un mantık yasası gereğince, olgusal önermelerden aksiyolojik önermeler çıkarsanamayacağı için

Tanrısız bir evrende nesnel aksiyolojik önermelerin var olamayacağını göstermeye çalışacağız. Daha sonra ise en az bir nesnel aksiyo-lojik önerme olmasından hareketle Tanrı'nın var olduğunu göstermeye çalışacağız. Son olarak da aksiyolojik önermelerin kökeninin Tanrı'nın sıfatları ve doğası olduğuna dikkat çekeceğiz. Bu iddiadan yukarıda savunmayacağımı belirttiğim görüşlerin çıkmadığına dikkatinizi çekmek isterim. Teistlerin kimileri doğrudan kimileri ise evrim yoluyla Tanrı'nın gözümüzü tasarladığını iddia etmişlerdir. Elbette ki bu iddiadan teistlerin, ateistlerden daha iyi gördüğü ya da ateistlerin kör olduğu çıkarılamaz. Aynı şekilde ahlaki algılarımızın Tanrı tarafından verildiği, ahlakın kökeninin Tanrı'nın karakteri ve doğası olduğu iddialarından da, ateistlerin daha az ahlaklı ya da ahlaksız olduğu çıkarılamaz. Nitekim yukarıda belirttiğim gibi ateistler de teistler de doğru ve yanlışı halk arasında "vicdan" denilen sezgileri ile kavrarlar. Bu sezgiler hem teistlerde, hem de ateistlerde vardır. Bu argümanda iddia edilen şey, eğer Tanrı yoksa; bu sezgilerin, hem teistlerde, hem de ateistlerde nesnel olmadığıdır. Diğer taraftan eğer Tanrı varsa, hem te-istlerde, hem ateistlerde sezgilerimiz nesnel bilgi sağlarlar. Ahlaklı ol-makla, ahlaki önermeleri ontolojik olarak temellendirmek farklı şeylerdir. Mesela bir kişinin, satranç kurallarını iyi bilip, iyi uyguladığını varsayalım; dolayısıyla bu kişi iyi satranç oyuncusu sayılabilir. Ama satranç kurallarını toplumun koyduğunu, nesnel olmadığını da bilmektedir. Satranç kuralları, matematiksel ya da fiziki yasalar gibi değildir. İyi satranççı olmak, satrancın yasalarının nesnel olmasına inanmayı gerektirmediği gibi, iyi ahlaklı olmak da ahlak yasalarının nesnel olduğuna inanmayı gerektirmez. Dolayısı ile Tanrı yoksa (yani ateizm doğruysa), nesnel ahlaki ilkeler yoktur dediğimiz zaman, kesinlikle ateistlerin ahlaksız olduğunu iddia etmiyoruz.

Argümanımız tümdengelimsel[90] formatta şu şekilde yazılabilir:

[90] Tümdengelimsel argümanlarla ilgili gerekli bilgiler ileride verilecektir.

Nesnel aksiyoloj ik önermeler varsa bu önermeler ya temel yasalardır, ya da temel yasalardan çıkarsanabilirler. (Öncül: Üçüncü halin imkânsızlığı mantık yasası)

Eğer Tanrı yoksa temel yasalar doğa yasalarından ibarettir. (Öncül: Doğalcılık tezi)

Bütün doğa yasaları olgusaldır. (Öncül)

Olgusal önermelerden aksiyolojik önermeler çıkarsanamaz. (Öncül: Hume yasası)

Ara Sonuç: Dolayısı ile eğer Tanrı yoksa nesnel aksiyolojik önermeler yoktur. (1,2,3,4'ten çıkan mantıksal sonuç)

En az bir tane nesnel aksiyolojik önerme vardır. (Öncül, Ahlaki realizm)

Sonuç: Tanrı vardır. (Ara sonuç, 5)

Yukarıdaki argüman tümdengelimsel argüman olduğu için eğer beş öncülü doğruysa sonuç kaçınılmaz bir şekilde doğrudur. Peki, öncüller doğru mudur? Teker teker inceleyelim:

Birinci öncül, mantığın en temel ilkelerinden üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi gereği tartışılmaz bir şekilde doğrudur. Zira nesnel aksiyolojik önermeler varsa, bu önermeler ya temel yasalardan çıkarsanabilirler ya da çıkarsanamazlar. Eğer çıkarsanamazlarsa, o zaman tanım gereği bu önermeler temel yasalardır. Üçüncü bir durum mümkün değildir.

İkinci öncül, bugün hemen hemen tüm ateistlerin (natüralistler veya materyalistler de denebilir) kabul ettiği doğalcılık tezidir. Bu teze göre yaşadığımız fiziksel evren ya da benzeri fiziksel evrenler dışında başka ontolojik varlıklar yoktur. Diğer bir deyişle sadece doğa yasaları ve bu yasalardan etkilenen maddi varlıklar vardır. Dolayısıyla, zaman ve mekân dışındaki yasa veya varlıklardan bahsetmemiz mümkün değildir. Sonuç olarak doğalcılara göre Tanrı yoktur. Doğalcılık doğruysa, yani diğer bir deyişle Tanrı yoksa, o zaman yaşadığımız evrendeki tüm temel yasalar doğa yasaları olacaktır. Dolayısıyla ikinci öncül de doğrudur. (Çok ender de olsa bazı ateistler doğalcılık tezini reddedebilirler. Bu konuya, itirazlar bölümünün Platonist Ateizm kısmında göz atılacaktır.)

Üçüncü öncül de tartışılmaz doğru gibi gözükmektedir. Doğa yasaları yapı gereği olgusaldır, evrendeki maddi varlıkların davranışını ve aralarındaki etkileşimleri betimlerler. Ne fizikte, ne kimyada, ne de biyolojide aksiyolojik bir yasa bulamazsınız. Fizik yasaları evrenin nasıl "olduğunu" açıklar, nasıl "olması gerektiğini" açıklamaz. Bu öncülü reddedecek kişinin, aksiyolojik bir doğa yasası göstermesi gerekirdi; bu ise mümkün değildir.

3. Dördüncü Öncül Ve Hume Yasası

Dördüncü öncül, ilk olarak ünlü felsefeci David Hume tarafından ileri sürüldüğü için,[91] onun adıyla anılan tümdengelimsel mantığın temel yasalarından biridir. Bu yasaya göre sadece olgusal önermelerden oluşan öncüllerden aksiyolojik bir önerme çıkarsamak mümkün değildir. Bu yasayı anlamak için işe tümevarımsal mantık hakkındaki bilgilerimizi tazelemekle başlayalım.

91 Hume, David, (2009/1882) *A Treatise on Human Nature* (General Books LLC): Bölüm 1,§1.

Bütün insanların ölümlü olduğu iddiasının doğru olduğunu varsayalım. Sokrates'in de insan olduğu biliniyor olsun. Bu iki bilgi ışığında Sokrates için ne söylenebilir? Tabi ki Sokrates'in ölümlü olduğu söylenebilir. Eğer Sokrates insansa ve bütün insanlar ölümlüyse, Sok-rates ölümlü olmak zorundadır. İlk iki iddiayı kabul edip mantıksal çelişkiye düşmeden üçüncü iddiayı reddetmek mümkün değildir. Bu argüman şu şekilde özetlenebilir:

Bütün insanlar ölümlüdür.

Sokrates insandır. Sonuç: Sokrates ölümlüdür.

Yukarıda verdiğimiz örnek, geçerli bir tümdengelimsel argümandır. İlk iki iddia argümanın öncülleri, sonuç ise onlardan çıkan mantıksal sonuçtur. Bütün öncüllerin doğru olduğunu varsaydığımızda, sonucun yanlış olduğunu varsaymak mantıksal çelişkiye[92] yol açıyorsa, o zaman verilen argüman, geçerli tümdengelimsel bir argümandır. Analitik felsefecilerin en temel amaçlarından birisi, doğru öncüllere dayanan tümdengelimsel argümanlar inşa etmektir. Eğer muhataplarına öncülleri kabul ettirmeyi başarırlarsa, ulaşmak istedikleri sonucu da kabul ettirmiş olacaklardır. Sonucu reddetmek isteyen biri, öncüllerden birinin yanlış olduğunu, ya da en azından yanlış olma ihtimalinin doğru olma ihtimalinden fazla olduğunu göstermelidir. Bu makalede geliştirmeye çalıştığımız argüman da tümdengelimsel argümanlara bir örnektir.

92 Mantıksal çelişkilere örnek vermek gerekirse; bir kişinin hem evli hem bekar olduğunu, bir arabanın hem yeşil olup, hem de yeşil olmadığını iddia etmek, mantıksal çelişkidir.

Tümdengelimsel argümanlarda dikkat edilmesi gereken husus, sonucun zaten öncüllerde gizli olduğudur. Sonuç öncüllerde ima edilmek zorundadır.

Sokrates’in ölümlü olduğu önermesi zaten verilen iki öncülde üstü kapalı şekilde mevcuttur. Dolayısı ile argümanla verdiğiniz öncüllerde, olmayan bir bilgi sonuçta beliremez. Siz öncülleri bir bilgisayara da verseniz, bilgisayar sonucu kolayca çıkaracaktır. Şimdi bu bilgi ışığında dördüncü öncülümüze dönelim. Eğer bir argümandaki bütün öncüller olgusalsa, o zaman sonuç olgusal olmak zorundadır, yani diğer bir deyişle aksiyolojik olamaz. “Dir-cümleli” öncüllerden oluşan bir argümandan, “meli-cümleli” bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. Çünkü yukarıda dediğimiz gibi sonuç, zaten öncüllerde üstü kapalı olarak mevcut olmak zorundadır. Eğer hiçbir öncülde aksiyolo-jik bir iddia yoksa, sonuçta da hiçbir şekilde aksiyolojik bir iddia olamaz. Örnek bir argümana göz atalım,

Ferhat Tayfun’u öldürdü.

Tayfun’u öldürmek Tayfun’a ve yakınlarına zararlıdır.

Tayfun kimseye zarar vermemişti. Sonuç: Ferhat Tayfun’u öldürmemeliydi.

Yukarıdaki argümanda, tüm öncüller olgusal önermeyken, sonuç aksiyolojik önermedir. Argümanın sonucu doğru olsa da argüman geçerli bir tümdengelimsel argüman değildir. Zira dört öncülü kabul edip, sonucu reddetmek mantıken mümkündür. Sonucu reddeden kişiyi vicdansızlıkla suçlayabilirsiniz, ama mantık bilmemekle suçlayamazsınız. Nitekim vicdan sahibi olmayan bir bilgisayara yukarıdaki dört öncülü verdiğimizi düşünelim. Bu durumda bilgisayar hiçbir şekilde verilen sonucu yukarıdaki dört öncülden çıkarsayamaz, bu da yukarıdaki argümanın geçerli bir tümdengelimsel argüman olmadığını gösterecektir. Yukarıdaki argümanı geçerli yapmak istiyorsak, mutlaka aksiyolo-jik bir önermeyi öncül olarak almamız gerekmektedir. Örnek olarak, yukarıdaki argüman şu şekilde geliştirilebilir:

İnsanları geçerli bir neden olmadan öldürmemeliyiz.

Tayfun insandır.

Sonuç: Tayfun’u geçerli bir neden olmadan öldürmemeliyiz.

Yukarıdaki iki öncülü kabul edip, mantıksal çelişkiye düşmeden sonucu reddetmemiz mümkün değildir. Demek ki yukarıdaki argüman başarılı bir tümdengelimsel argümandır. İlk öncülün de sonuç gibi aksiyolojik bir önerme olduğuna dikkatinizi çekerim.

Bu analizden çıkarmamız gereken sonuç, eğer elimizde sadece olgusal öncüllerden oluşan bir argüman varsa, sonucun da olgusal bir önerme olması gerektiğidir. Eğer biri, olgusal önermelerden aksiyo-lojik bir önermeyi mantık yasalarını kullanarak çıkardığını iddia ediyorsa; ya çıkarımda bir hata yapmıştır, ya da önermelerinden biri ilk bakışta olgusal görünen aksiyolojik bir önermedir. Bu analiz ışığında dördüncü öncülün de doğru olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Argümanımıza dönersek, ilk dört öncül doğruysa ara sonuç tüm-dengelimsel mantık gereği kaçınılmaz bir biçimde doğrudur. Ara sonucu reddeden birinin, ilk dört önermeden birini reddetmesi gerekmektedir. Birinci öncül gereği eğer nesnel aksiyolojik önermeler varsa; bunlar ya temel yasadır, ya da temel yasalardan çıkarsanabilir olmalıdır. Doğalcılıkta tüm temel yasalar, doğa yasaları olacağı için ve tüm doğa yasaları olgusal önermeler oldukları için, temel aksiyolojik yasalar var olamaz. Dolayısı ile Tanrı yoksa temel aksiyolojik önerme olamaz. Ancak dördüncü öncülde bahsettiğimiz Hume yasası gereği, olgusal yasalardan aksiyolojik önermeler çıkarsamak mümkün değildir. Bütün temel yasalar olgusalsa, onlardan çıkarsayabileceğimiz tüm önermeler de olgusal olacaktır. Dolayısı ile Tanrı yoksa hiçbir nesnel aksiyolojik önerme olmayacaktır.

Ara sonuçta ifade edilen hususa, birçok önemli ateist felsefeci de dikkat çekmiştir. Ünlü ateist felsefeci John Mackie, doğalcılıkta nesnel ahlaki önermeler olamayacağını göstermiş; doğalcılığın da doğru olduğu varsayımı ile ahlaki realizmi reddetmiştir.[93] Modern zamanların ünlü ateistleri Jean Paul Sartre, Friedrich Nietzsche, Bertrand Rus-sell, Richard Dawkins, Michael Ruse de Tanrısız bir evrende nesnel ahlaki önermeler olamayacağını, yani burada ileri sürdüğüm ara sonucu savunmuşlardır.

93 Mackie, J.L. (1977) *Ethics: InventingRight and Wrong* (New York: Penguin).

Sartre'a göre Tanrı olmadığı için insanın hiçbir içsel değeri yoktur. Ahlak dâhil tüm değerleri insan kendisi yaratır.[94] Ünlü alman filozofu Nietzsche, Tanrı'yı öldürmenin ahlakı öldürmekle aynı anlama geldiğini düşünüyordu: Ahlakın, "sadece Tanrı gerçekse gerçekliği vardır-o Tanrı'ya inanıp inanmamakla ayakta kalır ya da yıkılır."[95] Tanrı'nın var olmadığı kanaatinde olan Russell da nesnel ahlaki önermelerin var olmadığını düşünüyordu. Ona göre ahlak, toplumun birey üstündeki baskısından

doğuyordu.[96] Dawkins de evrende nesnel anlamda iyi ve kötü olmadığı görüşündedir:

[94] Sartre, Jean-Paul (1957) *Existentialism and Human Emotions* (New York: Philosophical Library), s. 15.

[95] Nietzsche, F. (1968) *Twilight of the Idols and the Anti-Christ* (New York: Penguin Books),.s. 70.

[96] Russell, Bertrand (1954) *Human Society in Ethics and Politics* (London: Allen & Unwin), s. 124.

> Gözlediğimiz evren, temelinde, tasarım olmayan, amaç olmayan, iyi ve kötü olmayan, kör acımasız bir umursamazlık dışında hiçbir şey olmayan bir evrenden beklediğimiz tüm özelliklere sahiptir."[97]

[97] Dawkins, Richard (1995) *River Out of Eden: A Darwinian View of Life* (New York:Basic Books/Harper Collins), s. 132-133.

Bunda şaşılacak bir şey yoktur aslında. Doğalcı bakış açısında insan, sıradan bir hayvandır. Tamamen kör tesadüflerin sonucunda oluşmuştur. Ontolojik anlamda baktığımızda, uyum içinde çalışan atom topluluklarından başka bir şey değildir. Dolayısı ile doğalcı bir bakış açısında, zaten nesnel ahlaki önermeler olduğunu iddia etmek, bence mümkün değildir. Nitekim yukarıda bahsedildiği gibi, günümüz doğalcılarının önemli bir kısmı, nesnel ahlaki önermeleri reddetmektedir. Bu görüş ahlaki görecelik olarak tanımlanabilir. Peki, ahlaki görecelik doğru mudur, diğer bir deyişle ahlaki realizm yanlış mıdır? Önce ahlaki realizm lehinde argümanları inceleyip 5. öncülü savunacağım. Daha sonra ahlaki realizm aleyhindeki argümanlara göz atacağım.

4. Beşinci Öncül Ve Ahlaki Realizm Lehindeki Argümanlar

Bir tane bile nesnel aksiyolojik önerme varsa, o zaman beşinci öncül doğrudur. Her insanın inandığı en az bir tane temel ahlaki ilke vardır. Mesela "Çocuğa tecavüz etmek kötüdür" ilkesinin, nesnel olarak doğru olduğuna inanıyorsanız, o zaman size göre beşinci öncül doğrudur. Ya da

“Kendimize yapılmasını istemediğimizi başkasına yapmamalıyız” ilkesinin, nesnel bir ilke olduğuna inanıyorsanız, o zaman size göre en az bir tane nesnel aksiyolojik önerme vardır.

Hatta ahlaki realizm tamamen yanlış olsa bile, eğer nesnel estetik önermeler varsa, o zaman da beşinci öncül doğru olur. Yukarıda değinildiği gibi aksiyolojik önermeler estetik önermeleri de kapsar. Mesela Mozart’ın yaptığı müziğin nesnel olarak bir eşeğin anırmasından daha estetik olduğuna, ya da Dostoyevski’nin yazdığı romanların sıradan bir dilekçeden estetik açıdan daha değerli olduğuna inanıyorsanız, size göre de beşinci öncül doğrudur.

Aslında aksiyolojik önermeler şeklinde ifade edilebilecek o kadar çok temel inancımız vardır ki, nesnel aksiyolojik önermeler lehinde argümana gerek duymadan bile, aksi yönde kanıt gösterilene kadar nesnel aksiyolojik önermelerin var olduğuna rasyonel olarak inanabiliriz. Ancak bana göre, nesnel ahlaki önermeler olduğuna dair, felsefi açıdan ikna edici en az üç tane argüman verilebilir. Şimdi bu üç argümana göz atıp beşinci öncülü savunacağım.

4. 1. Felsefenin Alt Dalı Olarak Ahlak Ve Felsefenin Doğası

Ahlak felsefenin alt dallarından biridir, bunu neredeyse bütün felsefeciler kabul eder. Bu bilgi ilk başta önemsiz bir bilgi gibi gelebilir, ancak ahlakın doğası hakkında bize çok şey söylemektedir. Ahlak, felsefenin bir alt dalıysa onun temel özelliklerini taşıyor demektir. Felsefenin en temel özelliklerinden biri de nesnel doğrular üretme çabasıdır.

Buradan hareketle ahlaki realizm lehinde şöyle tümdengelimsel bir argüman geliştirilebilir:

Ahlak, felsefenin alt dalıdır.

Alt dallar, bağlı oldukları ana disiplinin tüm temel özelliklerini taşırlar.

Felsefenin temel özelliklerinden biri, nesnel doğru ya da yanlış önermeler üretebilmesidir.

Sonuç: Ahlak, nesnel doğru ya da yanlış önermeler üretebilir, do-layısı ile nesnel ahlaki önermeler vardır.[98]

[98] Buradaki argüman temelde Russ Shafer-Landau'nun "Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Non-Naturalism" (Felsefe olarak Ahlak: Ahlaki Anti-Doğalcılığın Savunulması) isimli makalesindeki argümandır. Burada sunduğumuz argümanın bir benzerini sunmasının yanında, Landau, felsefenin bilimsel olmayan sorulara cevap aramasından hareketle, ahlaki soruların da felsefi sorular oldukları için, onlara bilimsel yöntemlerle cevap verilemeyeceğine dikkat çekmiştir. Doğalcılık bütün sorulara bilimin cevap verebileceğini iddia ettiği için, ahlaki realizm ile doğalcılık uyumlu olamaz: Doğalcılık doğruysa ahlaki realizm yanlıştır, ahlaki realizm doğruysa doğalcılık yanlıştır. Bu da tam olarak burada savunulan ara sonuçtur. Dolayısı ile ahlakın felsefenin alt dalı olmasından hareketle, burada savunulan ara sonucu destekleyen alternatif bir argüman da geliştirmek mümkündür. Landau'nun makalesi için bakınız: Landau, Shafer, "Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Non-Naturalism", Landau, Shafer ve Cuneo, Terence (ed.), (2007) Foundations of Ethics An Anthology (Oxford: Blackwell Publishing), s. 210-221.

Yukarıda verdiğim argüman, tümdengelimsel bir argüman olduğu için öncüller doğruysa sonuç kaçınılmaz bir biçimde doğrudur. Teker teker öncüllere göz atalım. Birinci öncül doğru gözükmektedir, antik çağlardan beri neredeyse tüm filozoflar ahlakı felsefenin bir alt dalı olarak görmüşlerdir. Bugün de ahlak felsefenin dört temel dalından biri olarak görülmektedir. Bütün büyük felsefeciler ahlakla da uğraşmışlardır. Aksi yönde ciddi nedenler verilmediği sürece, birinci öncül doğru gözükmektedir. İkinci öncül de tartışılmayacak kadar doğru gözükmektedir. Zira zaten bir disiplinin diğer bir disiplinin alt dalı olması için, ana disiplinle ortak bir takım özellikleri paylaşması gerekmektedir. İşte zaten bu temel özellikler, ortak olarak paylaşılan özelliklerdir. Mesela fizik de, biyoloji de, kimya da doğa bilimlerinin alt dalıdır. Doğa bilimlerinin deneysel metotları kullanma, evrenle ilgili gerçek önermeler üretmeye çalışmak gibi temel özelliklerin hepsini hem fizik, hem biyoloji, hem de kimyada bulmak mümkündür.

Üçüncü öncül de doğru gözükmektedir, zira üçüncü öncülü reddeden biri bile, nesnel olarak doğru bir felsefi önerme olduğunu iddia edecektir. Çünkü "üçüncü öncül yanlıştır" iddiasının kendisi de felsefi bir önermedir. Dolayısı ile üçüncü öncülü reddetmek teşebbüsleri, kendini çürütmekle son bulacaktır; bu ise bu öncülün doğru olduğu anlamını taşımaktadır.

İyi ama, üç öncül doğruysa, o zaman kaçınılmaz bir biçimde ana argümandaki beşinci öncül de doğrudur. Sonuçta, en az bir tane nesnel ahlaki önerme, yani aksiyolojik önerme vardır.

4. 2. Vazgeçilmezlik Argümanı

Elektronları beş duyularımızla görememememize rağmen onların var olduklarına inanıyoruz, neden? Çünkü elektronlar, evrendeki çeşitli gözlemleri açıklamamızda bize yardımcı olurlar. Mesela hızlandırıcılarda, sis odalarında oluşan çeşitli izler, oradan elektronun geçmesi ile açıklanabilir. Görmesek de bu açıklamanın kendisi elektronun nesnel olarak var olduğuna, onunla ilgili doğru önermeler kurulabileceğine dair bize bir delil sunar. Aynı şekilde ahlaki özellikleri de beş duyumuzla -elektron örneğindeki gibi- hissedemezsek bile, çeşitli gözlemlerimizi açıklamada bize yardımcı oldukları için onların nesnel olarak var oldukları savunulmaktadır. Böyle nesnel özellikler varsa, onlarla ilgili elbette nesnel önermeler olacaktır. Argüman tümdengelimsel for-matta yazılırsa, şöyle olacaktır:

Gözlemlerimizi en iyi şekilde açıklayan açıklamaların parçası olan önermelerin, nesnel olarak doğru olduğuna inanmakta rasyonel olarak haklıyız.

Ahlaki bazı önermeler, bazı gözlemlerimizi en iyi şekilde açıklayan açıklamaların parçasıdır.

Sonuç: Bazı ahlaki önermelerin nesnel olarak doğru olduğuna inanmakta rasyonel olarak haklıyız.

Bilimi ve bilimsel önermeleri ciddiye alan bir kişi, birinci öncülün doğru olduğunu iddia etmek durumundadır. Yukarıda verilen elektronun varlığı örneği gibi, çoğu bilimsel önermenin doğru olduğuna inanmamızın en büyük sebebi bu önermelerin çeşitli gözlemleri en iyi şekilde açıklayan açıklamaların bir parçası olmasıdır. Başka bir örnek daha vermek gerekirse, çoğu bilim adamı evrenin “büyük bir patlama” ile ortaya çıktığını düşünüyor ve bunun nesnel bir gerçeklik olduğuna inanıyorlar. Elbette ki bu

patlamayı, görmemiz ya da herhangi bir şekilde beş duyumuzla sezmemiz mümkün değildir. Ancak bu patlamanın gerçekleştiğini varsayan Büyük Patlama Teorisi, evrenin genişlemesi, evrenin her tarafında 3 Kelvin civarında bir ışınım olması, evrenin çoğunluğunun hidrojen olması gibi birçok farklı gözlemi en başarılı şekilde açıklamaktadır. Bu patlama (evrenin başlangıcında, bir tekillikten tüm evrenin oluşması, bu mecazi ifadeyle kastedilmektedir) da bu açıklamanın bir parçası olduğu için, nesnel olarak böyle bir patlama gerçekleştiğine inanıyoruz. Birinci öncülü reddedersek, o zaman, çoğu bilimsel teori ve objeyi yok saymamız gerekecektir. Ancak birinci öncülü, sadece bilimde değil, günlük hayatımızda da kullanmaktayız. Hatta birinci öncülü reddedersek beş duyumuza bile güvenemeyiz. Mesela siz şu anda beş duyudan gelen bilgi çerçevesinde elinizde bu kitabı tuttuğunuza, bu kitabın nesnel olarak var olduğuna inanıyorsunuz. İyi ama beş duyunuzun sizi kandırmadığını, o kitabın gerçekten orada olduğunu nereden biliyorsunuz?

Peki, ikinci öncül doğru mudur? Tarihteki birçok olayın açıklamasında, ahlaki özellik ve prensiplere atıflar bulmak mümkündür. Mesela 18. ve 19. yüzyılda, Kuzey Amerika'da kölelik karşıtı ciddi hareketler ortaya çıktı. Neden bu hareketler tam da burada ve bu zamanda ortaya çıktı? Ünlü felsefeci Sturgeon'a göre, tam da o zamanda ve o yerlerde kölelik daha önce olduğundan çok daha kötüydü.[99] Kölelik karşıtı hareketlerin tam bu zamanda ve mekânda oluşmasının nedeni işte buydu. Ancak bu açıklama, ahlaki bir değer olan "kötülüğe" atıf yapmaktadır. Mesela Hitler'in neden dünya savaşı çıkarıp, milyonlarca insanı öldürmeyi göze aldığı sorgulanabilir. Bazı tarihçilere göre bu durumun açıklaması Hitler'in "kötü" ahlaklı bir karaktere sahip olmasıdır. Ya da Gandi, Martin Luther King gibi halk kahramanlarının neden lideri olduğu grupların düşmanları arasında bile sevildiği sorulabilir? Bu durum da bu liderlerin "adalet" için verdikleri savaşa atıf yaparak açıklanabilir. Tarihsel olayları irdeleyip, tarihle ilgili olguları açıklamaya çalışırsanız, çoğu zaman ahlaki ilkelere atıf yaptığınızı göreceksiniz. Peki, bu atıfların söz konusu olayları açıkladığından nasıl emin olabiliriz? Bir önermenin açıklamanın bir parçası olması için, o önerme reddedildiği zaman açıklanan olgunun oluşmaması gerekir. Mesela elektronlar olmasaydı, sis odalarındaki elektron izleri oluşmazdı. Buradan elektronun, o izlerin açıklamasının bir parçası olması gerektiğini görürüz.

Büyük Patlama gerçekleşmeseydi, evrenin her tarafından bu patlamadan arta kalan 3 Kelvin'lik ışıma olmazdı. Aynı şekilde "Hitler kötü karakterli biri olmasaydı, birçok masum insanı öldürtmezdi" önermesinin doğru gözükmesi, Hitler'in "kötü" karakterinin, bu insan ölümlerinin açıklamasının bir parçası olduğunu gösterir. Benzer bir analiz yukarıdaki tüm örnekler üstünde uygulanabilir; 19. Yüzyılda ABD'deki kölelik o kadar kötü olmasaydı, bu kadar çok köle karşıtı hareket oluşmazdı, vs.

99 Burada verdiğim örneğin ve ahlakın çeşitli gözlemleri açıklamada vazgeçilmez bir rolü olduğunun detaylı bir savunması için bakınız: Sturgeon, Nicholas "Moral Explanations.", G. Sayre-McCord (ed.) (1989), *Essays in Moral Realism* (Ithica: Cornell University Press).

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan sonuca göre bu başlık altında ele alınan ilk iki öncül doğru gözükmektedir. İlk iki öncül doğruysa, o zaman bazı ahlaki önermeler nesnel olarak doğrudur. Diğer deyişle en az bir tane nesnel doğru aksiyolojik önerme vardır; dolayısı ile ana argümanımızın 5. öncülü de doğrudur.

4. 3. Sezgiler Argümanı

Yukarıda ahlaki yargıların doğruluk değerini belirlemekte sezgilerimizin öneminden bahsetmiştim. Sezgiler aslında nesnel bazı ahlaki önermelerin var olduğu iddiası lehinde önemli bir kanıt teşkil eder. Zira sezgilere ve sağduyuya güvenmeyen insanlar bile, aslında farkında olmadan en temel ontolojik inançlarını sezgileriyle temellen-dirmektedirler. Mesela birisinin, dıştan çeşitli elektrik sinyalleri ile uyarılan, kavanoz içindeki bir beyin olduğumuz iddiasında bulunduğunu varsayalım. buna göre duyduğumuz sesler, görüntüler, bedenimizin var olduğu hissi, beynimize bu sinyaller aracılığı ile veriliyor olabilir. Böyle bir senaryonun yanlış olduğuna bir kanıt gösteremesek de, bize çok sağlam kanıtlar sunulmadığı sürece bu senaryoyu kabul etmeyiz. Bunun sebebi, söz konusu iddianın sezgilerimizle çeliş-mesidir. Bu hem bilimde, hem felsefede, hem de günlük hayatta kul-landığımız genel bir prensiptir, temel sezgilerimizle çelişen iddiaları kabul etmemiz için, söz konusu iddia lehinde ciddi kanıtların olması

gerekmektedir. İddia lehinde hiç kanıt yoksa, o zaman temel sezgilerimizi kanıt sayıp, söz konusu iddiayı reddederiz. Dış dünyanın var olduğu, bilimin verilerinin şans eseri değil de evren böyle olduğu için geçerli olduğu, bedensiz bir beyin olmadığımız gibi çok temel onto-lojik inançlarımızın temeli sezgilerimiz ve sağduyudur. Ancak sezgilerimiz, bu tarz olgusal önermelerin yanında; "Zevk için bebek öldürmek yanlıştır" gibi aksiyolojik önermelerin de nesnel olarak doğru olduğuna işaret etmektedir. Buradan hareketle ahlaki realizm lehinde şöyle bir argüman geliştirilebilir:

1. Aksi yönde bir kanıt olmadığı sürece, sezgisel olarak açık olan önermelerin nesnel olarak doğru olduğuna inanmakta rasyonel olarak haklıyız.
2. Bazı ahlaki yargılar, sezgisel olarak açık önermedirler.

Sonuç: Aksi yönde bir kanıt olmadığı sürece, bazı ahlaki yargıların nesnel olarak doğru olduğuna inanmakta rasyonel olarak haklıyız.

Birinci öncül, yukarıda da bahsettiğim akıl yürütme gereği doğrudur. Aritmetiğin dayandığı Peano aksiyomlarının doğruluğu, kavanoz içinde elektrik sinyalleri ile uyarılan bir beyin olmadığımız, ayrıca bilimin, matematiğin ve günlük yaşamamızın temel ontolojik birçok varsayımı, ancak birinci öncülün doğru olduğuna dair varsayım ile savunulabilir.

İkinci öncül de açık bir biçimde doğru gözükmektedir. Bazı ahlaki yargıların sezgisel olarak apaçık doğru gibi algılandığı inkâr edilemez bir durumdur. Özellikle bize haksızlık yapıldığında, sezgilerimiz bu duruma tepki gösterir. Biri ister ahlakın nesnelliğine inansın, ister inanmasın, ahlaksız bir hareketle karşılaştığında isyan etmektedir. Bu da göstermektedir ki, görece ahlakı savunan bir kişinin kendisi bile pratikte buna inanmamaktadır. Çünkü görece ahlaka inanan birini karısı aldattığında, ya da parası çalındığında, bu durumlara yanlış gözüyle bakar ve isyan eder. Bu isyanın kökeninde, sezgilerimizin bize açık bir biçimde haksızlığa uğradığımızı söylemesi yatmaktadır. Mesela ilginç bir örnek verelim: Ünlü felsefeci Luois Pojman bir sınavda kağıtları çok iyi olmasına rağmen, görece ahlakı savunan bütün öğrencilerini, o dersten sınıfta bırakmış. Bunun üstüne öğrenciler "adaletsizlik" iddiasıyla itiraz etmişler. Hiç kimse notunu kabul etmek istememiş. Pojman'ın ise itirazlara cevabı basitmiş; "Kağıtlarınızı okurken sizin bakış açınızdan baktım olaylara (görece ahlak gözüyle), ve benim, sizinkine uygun ahlaki görüşüme göre,

bu adaletsizlik değildir". Adaletten bahsetmek için nesnel bir temele ihtiyaç vardır. Doğal olarak öğrenciler, kendi savundukları ahlaki sistemle çelişmişler. Onları, daha önceki ifade ettikleri görüşlerine rağmen, bu itirazları yapmaya sevk eden şey elbette ki sezgileridir.

İlk iki öncül doğru olduğuna göre, aksi yönde kanıt verilene kadar, sezgilerimize dayanarak bazı nesnel ahlaki önermeler olduğunu rahatlıkla savunabiliriz. Peki, aksi yönde kanıt var mıdır? Şimdi de buna göz atalım:

5. İtirazlar

Eğer yukarıdaki beş öncül doğruysa o zaman Tanrı kaçınılmaz bir biçimde vardır. Ateistlerin argümanı reddetmek için iki seçeneği vardır. Birincisi, nesnel ahlaki önermeler olmadığını iddia edip, ahlaki göreceliği savunarak 5. öncülü reddetmek. İkincisi ise doğalcılığı reddedip, aksiyolojik temel yasaların var olabileceği ateistik bir sistem önererek 2. öncülü reddetmek. Şimdi iki yaklaşıma sırayla göz atalım: Nesnel ahlaki önermeler olmadığını düşünmemiz için güçlü bir argüman var mıdır?

5.1 . Beşinci Öncüle İtirazlar 5.1.1.

Anlaşmazlık Argümanı

Ahlaki realizme yapılan en yaygın ve güçlü itiraz, kültürler ve insanlar arası ahlaki anlaşmazlıklara dayanmaktadır.[100] Bu itiraza göre kültürler ve insanlar belirli ahlaki konularda anlaşamamaktadırlar. En basitinden kürtajın ahlaka uygun olup olmadığı açık bir konu değildir. Aynı şekilde ahlakla ilgili bazı görüşler zamanla değişmiştir. Geçmişte, mesela insan kurban etmeyi ahlaka aykırı bir durum olarak kabul etmeyen kültürler olmuştur, ama bugün bu, kabul edilemez bir pratiktir. İtiraz edenler,

kültürler arası derin farklılıklarla ilgili bu gözlemlere dayanarak, bu anlaşmazlıkların, ahlakın göreceli olduğunu gösterdiğini iddia etmektedirler.

[100] Bu argümanın bir savunması için bakınız: Mackie, J.L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong* (New York: Penguin Books).

Her şeyden önce dikkat etmemiz gereken ilk nokta; kültürler arası bu tip anlaşmazlıkların, bizi göreceliğe götürmek zorunda olmadığıdır. Bir konuda görüş ayrılığının olması, o konuda nesnel bir gerçeğin olmadığı anlamına gelmez. Anlaşmazlıklar, hem matematikte, hem bilimde, hatta mantıkta bile açığa çıkar. Mesela iki kişi dünyanın şekli konusunda anlaşamayabilirler. Biri yuvarlak, diğeri de düz olduğunu iddia edebilir. Ancak bu tartışma dünyanın şeklinin olmadığını göstermez. Aynı şekilde ahlaki konulardaki tartışmalar da tartıştıkları konuda nesnel bir gerçek olmadığını göstermez. Mesela bir pedofille[101] çocuk tecavüzünün doğru olup olmadığını tartışabilirsiniz, ama bu durum, çocuk tecavüzü tartışmasında bir haklı taraf olmayacağı anlamına gelmez. Görüş ayrılığı olması nesnel ahlak olmadığını göstermez.

[101] Pedofili: Yetişkin bir bireyin, ergenlik öncesi çocukları cinsel açıdan çekici bulması ve cinsel eğiliminin çocuklara yönelik olmasıdır.

Bu noktada anlaşmazlık argümanının savunucusu, bilimdeki anlaşmazlıklar ile ahlaktaki anlaşmazlıklar arasında bazı temel farklar olduğunu iddia edecektir. Bilim ve matematikteki anlaşmazlıkların bilgimiz arttıkça çözülebilir olmalarına karşın, ahlaktaki bazı tartışmalar ne kadar araştırma yaparsak yapalım çözülmezmiş gibi gözükmektedir. Bu yeni itiraza bilim, matematik ve mantıkta çözülemez gibi gözüken anlaşmazlıklara dikkat çekilerek cevap verilebilir. Fizikteki hareket göreceli midir yoksa mutlak mıdır, diğer bir deyişle mutlak bir boş uzay var mıdır,[102] kuantum mekaniğinin doğru yorumu hangisidir, gibi birçok temel sorunun çözümü üzerinde de anlaşma yoktur. Bu soruların bir gün, tartışmaları ortadan kaldıracak şekilde cevap bulacağını düşünmememiz için herhangi bir neden yoktur. Bu soruların cevabını deneysel bir testle sınamak çok zor gözükmektedir. Ancak bu sorulara cevap verememememiz, bu soruların cevabı olmadığı anlamına gelmez. Elbette ki hareket ya mutlak ya da görecedir. Matematik ilk bakışta anlaşmazlıklara yer olmayan bir disiplin gibi gözükse de, aslında matematikte birçok çözülmesi çok zor

ikilem mevcuttur. Matematikte bu tarz anlaşmazlıklara, “Süreklilik Hipotezi”[103] ya da “Seçim Aksiyomu”[21] gibi “karar verilemez önermeler” örnek olarak verilebilir. Benzer şekilde mantık içinde de çözümsüz tartışmalara rastlamak mümkündür; mesela Hegel ya da tutarlılık ötesi mantığın savunucuları mantığın çelişmezlik ilkesini reddetmişlerdir. Çelişmezlik ilkesinin doğruluğu konusundaki tartışma, bu ilkeyi sezgilerle te-mellendirme reddedildiğinde çözümsüz gibi görünmektedir. Sonuç olarak bu örneklerin de gösterdiği gibi, ahlaktaki anlaşmazlıklar ile diğer disiplinler arasındaki anlaşmazlıklar arasında temel farklar olduğu iddiası yanlıştır.

102 Newton’dan günümüze kadar hareketin göreceli mi yoksa mutlak mı olduğu sonuçsuz bir biçimde tartışılmıştır. Newton gibi mutlak hareketi savunanlara göre boş uzay vardır ve hareket bu boş uzayda yer değiştirmeye tekabül eder. Göreceli hareketi savunan Mach gibi fizikçilere göre ise boş uzay diye bir şey yoktur, hareket bir cismin başka bir cisme göre göreceli olarak yer değiştirmesidir. Dolayısı ile birinci cismi hareket ettirmekle, ikinci cismi ters yönde hareket ettirmek eşdeğer şeylerdir. Einstein önce Mach’ın görüşünü savunsa da, hayatının sonlarına doğru mutlak uzay olabileceğini yazmıştır. Mutlak uzayın olup olmadığı hâlâ açık bir sorudur.

103 Gerçek hayatta bir sonsuzdan bahsetsek bile, matematikteki bütün sonsuzlar birbirine eşit değildir. Doğal sayılar kümesi de, reel sayılar kümesi de sonsuz sayıda eleman içermektedir. Ancak reel sayılar kümesi, doğal sayılar kümesinden daha çok eleman içermektedir. Ünlü matematikçi George Cantor 19. yüzyılda doğal sayılar kümesinin eleman sayısına X_0 dersek, reel sayılar kümesinin eleman sayısının doğal sayılar kümesinin alt kümeleri kadar eleman içereceğini (buna da X_1 dersek, $K_1=2^{N0}$) ispatlamıştır. Yani reel sayıların eleman sayısı doğal sayılardan fazladır (diğer taraftan tek doğal sayıların sayısı, tüm doğal sayıların sayısına eşittir, ikisinin de sayısıX_0’dır!).

Doğal olarak aklımıza gelecek ilk soru, X_1 ile X_0 arasında bir sonsuz var mıdır? Diğer bir deyişle doğal sayılar kümesinden çok, reel sayılar kümesinden az eleman içeren bir küme var mıdır? George Cantor’a göre böyle bir küme bulmak mümkün değildir. İşte George Cantor’un bu iddiasına “Süreklilik Hipotezi” denilmektedir. 1940 yılında Gödel soruya vereceğimiz negatif cevabın kümeler teorisi ile tutarlı olduğunu, 1964 yılında ise Paul Cohen soruya vereceğimiz pozitif cevabın da kümeler teorisiyle tutarlı olduğunu ispatladı. Diğer bir deyişle Zermelo-Fraenkel Kümeler teorisinde bu soruya cevap vermek mümkün değildir. Hipotezin yanlış olduğu da, doğru olduğu da ispatlanamaz. Söz konusu hipotezin doğru olup olmadığı matematikçiler ve felsefeciler arasında hâlâ tartışma konusudur. Gödel gibi büyük matematikçiler hipotezi reddederken, Cantor gibi diğer bir dev matematikçi savunmuştur. Bu sorun, matematikte ortaya çıkan çözülmesi çok zor sorunlara güzel bir örnektir. 21 “Seçim Aksiyomu” standart küme teorilerinden birinin temel aksiyomlarından biridir. Tychonoff Teoremi gibi çok önemli matematiksel teoriler bu aksiyomun yardımı ile ispatlanmıştır. Ancak bu aksiyomun doğruluğu da matematikçiler arasında hâlâ tartışma konusudur. Bu aksiyoma göre eğer elimizde boş olmayan sonlu ya da sonsuz kümeler topluluğu varsa, her bir kümeden birer eleman seçebiliriz. İlk bakışta bu apaçık bir gerçek gibi gözükebilir ama bu aksiyomu kabul ettiğimiz zaman çok garip sonuçlarla karşılaşırız. Mesela bu aksiyomu doğru kabul edersek, üç boyutlu

uzaydaki bir küreyi sonlu sayıda parçalara bölüp, bu parçaları başka şekilde birleştirip ilk küreye eşit büyüklükte iki küre elde edebileceğimizi ispatlayabiliriz. Hatta aynı prosesi devam ettirip, bir küreden sonsuz tane eşit büyüklükte küre elde etmemiz bile mümkün görünmektedir. Bu matematikte Banaç-Tarski paradoksu olarak bilinir. Bu paradoks kimi matematikçileri "Seçim Aksiyomu"nun yanlış olduğu konusunda ikna etse de, başka matematikçiler, aksiyomu, çok önemli teoremlerin ispatında kullanıldığı gerekçesi ve matematikte bazı garip sonuçların çıkabileceği gerekçesi ile doğru kabul etmektedirler. Seçim Aksiyomu'nun da doğru olup olmadığına, Süreklilik Hipotezi gibi Zermelo-Fraenkel Kümeler teorisinde cevap vermek mümkün değildir.

Buna rağmen "anlaşmazlık olan konularda nesnel gerçek yoktur" gibi bir ilke kabul edilirse, o zaman "nesnel ahlak önermeleri yoktur" iddiasının kendisi de nesnel bir gerçeklik olarak kabul edilemez.. Çünkü nesnel ahlaki önermelerin var olup olmadığı konusunda da anlaşma yoktur.

Ayrıca ahlaki konularda anlaşmazlıklar olması beklendik bir durumdur. Anlaşmazlıkların olmasının birkaç nedeni vardır. Birincisi, yukarıda da değindiğim gibi, çeşitli ahlaki önermelerin doğruluk değeri ontolojik inançlarımıza yakından bağlıdır. Farklı zamanlardaki toplumların bazı ahlaki doğrular üstünde anlaşamamalarının en önemli sebebi bu bağımlılıktır. Çünkü farklı zamanlardaki toplumların, on-tolojik inançları da farklıdır. Örnek olarak, insan kurban eden çoğu kabile insan öldürmenin ahlaki olarak doğru bir şey olduğunu düşündüğü için insan kurban etmeyi haklı görüyor değildir. Tam tersine, bu kabilelerin insan kurban etmesine sebep olan inanç; bu eylemleriyle, binlerce insanın hayatını kızgın tanrılardan kurtaracakları olmuştur. Bu kabileler bu tanrılara inanmayı bıraktıklarında, yani ontolojik görüşleri değiştiğinde, insan kurban etmeyi de bırakmışlardır. Bu durum çoğu ahlaki tartışmanın neden çözümsüz olduğunu da açıklar. Birçok konuda farklı ontolojik yaklaşımlar benimsenmiştir, dolayısı ile bu farklılık ahlaki yargıları da etkilemiştir. Mesela insan fetüsünün, insan olup olmadığı tartışılan bir ontolojik sorudur. Bu soruya verilen farklı cevaplar, ahlaki bir tartışma olan kürtajı da tartışmalı kılmaktadır.

Ahlaki anlaşmazlıkların arkasındaki bir diğer neden ise bazı ahlaki soruların, cevap verilemeyecek kadar belirsiz tanımlanmış olmaları ya da elimizde cevap için yeteri kadar bilgi olmamasıdır. Yukarıda da değindiğim gibi, ahlaki bir yargıda bulunmak için kişinin, söz konusu eylemin sonuçlarını incelemesi gerekmektedir, ancak elimizde böyle bir inceleme için yeterli veri yoksa, o zaman bu soruya cevap vermemiz mümkün

olamaz. İnsanlar genelde verilen ahlaki sorudaki bilgi eksikliğini fark edemezler ve bu da sözde ahlaki anlaşmazlıklara yol açar.

İlaveten, bazı ahlaki sorulara vereceğimiz cevaplar bazı gruplara çeşitli yararlar sağlayabilir. Bu da belli ahlaki sorulara taraflı yaklaşmamıza neden olabilir. Hatta bazı ahlaki doğruları gizlemek amacıyla birden fazla ahlaki özellik olmasından faydalanılması mümkündür. Buna ahlaki propaganda diyebiliriz. Örnek vermek gerekirse, soykırımı haklı çıkarmak için Naziler şöyle bir propagandaya başvurdular: "Soykırım yanlıştır" önermesini karşılamak için, Yahudilerin olmadığı bir dünyanın daha iyi olduğunu savunmaya çalıştılar. Yani başka ahlaki özelliklere atıfta bulundular. Bu tarz ahlaki propagandalar normal şartlarda net olan ahlaki sorularda bile anlaşmazlıklara neden olabilmektedir. Yahudi soykırımı buna güzel bir örnektir. Ancak kimi durumlarda ahlaki özelliklerin birbiri ile gerçekten çelişebileceğinin ve bunun çözülmesi çok zor gerçek ahlaki önermelere yol açacağının da farkında olmak gerekir. Elbette ki çeşitli ahlaki özelliklerin var olduğu göz önüne alındığında, bu tarz anlaşmazlıkların ortaya çıkması beklendik bir durumdur.

Sonuç olarak, anlaşmazlıklar sadece ahlak alanında değil fizik, matematik, felsefe ve mantık gibi diğer disiplinlerde de açığa çıkmaktadır. Bu anlaşmazlıkların matematiksel, fiziksel, felsefi ve mantıksal önermelerin görece olduğunu gösterdiği iddia edilmemektedir. Bu yüzden, bahsedilen anlaşmazlıkların ahlaki önermelerin de görece olduğunu gösterdiğini iddia edemeyiz. Ayrıca yukarıda gösterdiğimiz gibi bu tarz anlaşmazlıkların olması ahlaki realizm görüşü açısından da beklendik bir durumdur. Bundan dolayı ahlaki anlaşmazlıkların, ahlaki realizm aleyhinde bir argüman oluşturduğu iddia edilemez.

5.1.2. Evrimsel Argüman

Diğer bir itiraz da Evrim Teorisi'ne dayanılarak getirilmeye çalışılmıştır. Bu itiraza göre "ahlak" dediğimiz şey, herhangi bir organımız gibi evrim süreci boyunca gelişmiş, tek amacı çoğalma ve bizi hayatta tutmak olan bir

içgüdüdür. Buna göre nesnel ahlaki önermeler yoktur, bilim felsefecisi Michael Ruse ve sosyobiyolojinin babası kabul edilen Edward Wilson bu durumu şu şekilde özetlemektedir:

> Ahlak bizim çoğalmaya yönelik amaçlarımızı güçlendirmek için oluşmuş bir adaptasyondur... Anladığımız haliyle ahlak, iş birliği yapmamız için genlerimiz tarafından oluşturulan bir illüzyondur[104]

104 Ruse, M. ve Wilson, E. O. (1989) “The Evolution of Ethics”, *New Scientist*, s. 51. 128

İlk dikkat etmemiz gereken şey, bu itirazın bilimsel olmaktan ziyade felsefi olduğudur. Söz konusu iddiayı deneysel olarak sınamak ya da doğrulamak mümkün değildir. Zaten standart Evrim Teorisi, insanın biyolojik yönünü açıklar; bence, canlıların davranışlarını veya psikolojisini açıklamak, standart Evrim Teorisi’nin sınırlarının dışındadır. Bu evrimsel psikolojinin alanıdır ve bu alanın bilimsel olup olmadığı hâlâ tartışma konusudur. Ancak evrimsel psikolojiyi bilimsel bir alan olarak kabul etsek bile, gene de bize ahlakın doğası hakkında fazla bilgi sunamaz. Bu durumu şöyle bir örnekle anlatabiliriz; mesela evrimsel psikoloji, insanın gökteki yıldızlara baktığı zaman hissettiklerini, algıladığımız görüntünün beyine nasıl ulaştığını, gözümüzdeki hangi mekanizmalarla algılandığını Evrim Teorisi’ne atıfla açıklamaya çalışabilir. Ancak böyle bir açıklamayı ortaya atan hiçbir evrimsel psikolog, aynı zamanda bize, yıldızların ve gökyüzünün yapısı ya da doğası hakkında bilgi verdiğini iddia etmez. Açıklama sadece algıların kendisi ile alakalı olabilir, algılanan objeyle alakalı olamaz. Aynı şekilde bir evrimsel psikolog, ahlaki algılarımızın nasıl geliştiği hakkında bize makul açıklama sunduğunu varsaysak bile, ahlakın yapısı ve nesnelliği gibi temel özellikleri hakkında açıklama sunamaz. Böyle bir açıklama yaptığı anda, çalıştığı bilimin sınırlarının dışına çıkar.

Ancak söz konusu itiraz ciddi anlamda sorunludur, zira mantıkta “kökensel hata (genetic fallacy)” olarak bilinen mantık hatası[105] işlenmektedir. Bu mantıksal hatayla işlenen yanlışlığın özelliği, bir şeyin kökeni ya da tarihine referans verilerek bir iddianın yanlışlanmaya çalışılmasıdır. Ancak bu her zaman mümkün değildir. Örnek vermek gerekirse şöyle bir iddia “kökensel hataya” sahiptir: Bilim adamı olan Kekule, benzen molekülünün yapısını rüyasında gördü. Dolayısı ile Kekule’nin benzen molekülü teorisine inanmamalıyız. Kekule’nin benzen molekülünü

rüyasında gördüğü doğrudur, ancak bu durum molekülün o şekilde olmadığını göstermez. Nitekim benzen molekülünün o şekilde olduğunu düşünmemiz için elimizde ciddi kanıtlar vardır. Bu mantık hatasına verilecek diğer bir örnek de şöyle bir iddia olabilir: “Sen demokrasiyi savunuyorsun zira sen demokratik bir toplumda doğdun”. Bir iddianın doğru ya da yanlış olduğu o iddianın nasıl ortaya çıktığına bakarak bulunamaz. Konumuza dönersek “Çocuklara işkence yapmak yanlıştır” iddiasının kökeni evrimsel mekanizmalar olabilir. Ancak bu söz konusu iddianın yanlış ya da yanılsama olduğunu göstermez. Mesela bir akıl hastasını alalım, bu kişi etrafta uçan atlar görüyor olsun. Aldığı bir ilaç sayesinde bu atların gerçekten var olmadığına inanmaya başlasın. Onun bu inancının ilaç etkisinden oluşması bu inancının doğru olduğunu, gerçekten de uçan atlar olmadığı gerçeğini değiştirir mi? Tabi ki hayır. Aynı şekilde ahlakın kökeninin evrimsel mekanizmalar olduğunu göstermek, ahlaki iddiaların gerçek olmadığını göstermez.

105 Mantık hatalarına “mantıksal safsata” diyenler de vardır. Mantık hataları ilk bakışta doğru görünen ama aslında yanlış olan çıkarımlardır.

Ancak ikinci bir evrimsel argüman daha mevcuttur. Elbette ki ahlak algımızın kökenine atıf yaparak ahlakın kesin olarak görece olduğu iddia edilmekle kökensel mantık hatası işlenir. Ancak gene de Evrim Teorisi’nin, ahlakın nesnel olması ihtimalini ciddi olarak düşürdüğü iddia edilebilir. Bu yeni argümana göre, insan ahlakı doğal seçilimin bir sonucu olduğuna göre, hayatta kalma mücadelesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Böyle bir mücadele sonucunda, nesnel ahlaki prensiplerin ortaya çıkması çok düşük ihtimaldir. Buna göre ahlaki realizm büyük ihtimal yanlış olmalıdır. Bu itiraz yerinde midir?

Her şeyden önce ahlakın gerçekten de evrimsel mekanizmalarla gelişip gelişmediği tartışılabilir. Sosyobiyologlar her şeyi evrimle açıklamaya çalışmaktadırlar. İnsanın bütün davranışlarını evrime bağlamak şüphesiz yanlış olacaktır. Ünlü evrimci felsefeci Daniel Dennett’in örneğini kullanırsak; insanların kullandığı tüm mızraklardaki uç sivri olmuştur. Bu seçimi evrime bağlamak, insanda bir çeşit mızrak ucu geni olduğunu iddia etmek, elbette ki komik olacaktır. Mızraklar uçları sivriyken daha çok işe yaradıkları için, zeki bir varlık olan insan, hep sivri uçlu mızraklar

kullanmıştır. Kökende evrimsel bir mekanizma söz konusu değildir. Buna göre aynı şekilde ahlak da evrimsel süreçlerden bağımsız olabilir.

Ahlakın, gerçekten de çoğalmayı ve hayatta kalmayı destekleyip desteklemediği de tartışmalı bir konudur. Tecavüzün serbest olduğu bir toplumda, insanların daha hızlı çoğaldığı savunulabilir. Zayıflara yardım etmenin, onlara zarar vermemenin, "güçlüler ayakta kalır" ilkesiyle çeliştiği savunulabilir. Mesela yabancı biri için hayatımızı feda etmemizin hiçbir şekilde bizim ya da genlerimizin hayatta kalmasına faydası olmadığı açıktır. "Tecavüz" ve "zayıflara yardım etmemek" evrimle uyuşmasına rağmen, ahlakla açık bir biçimde çelişmektedir. Bu da ahlakta, evrimsel süreçlerden fazlası olduğunu göstermektedir.

Ancak bu sorunları görmezden gelsek bile, söz konusu evrimsel itirazın iki büyük sorunu vardır, ki bu ikisi bu itirazı geçersiz kılmak için yeterlidir. Birincisi, söz konusu itirazın başarılı olması için doğalcı (ateist) evrim teorisini kabul etmemiz gerekmektedir. Evrim teorisinin iki tane felsefi yorumu mevcuttur. Bu iki felsefi yorum da deneysel verileri aynı başarıyla açıklar. Birinci yoruma göre doğa dışında hiçbir şey yoktur, bu yukarıda bahsettiğimiz doğalcılık tezidir. Buna göre insan, kör tesadüfi süreçlerle, şans eseri ortaya çıkmış bir hayvan türüdür. Bu evrimin doğalcı-ateist yorumudur. Doğalcılık tezi bilimsel metotlarla doğrulanıp yanlışlanamadığı için felsefi bir iddiadır. Bu iddiaya dayanan evrimin doğalcı yorumu da dolayısı ile felsefi bir yorumdur. Bu arada bilimsel evrim teorisinde kullanılan "tesadüf "kelimesi ile günlük hayatta kullandığımız "tesadüf" kelimelerinin birbirinden farklı anlam taşıdıklarına dikkatinizi çekmek isterim. Çağımızın önemli biyologlarından Ernst Mayr, biyolojide kullanılan "tesadüf (randomness)" kelimesini şu şekilde tanımlamaktadır:

> Mutasyon ya da değişim tesadüfidir dediğimiz zaman kastettiğimiz şey yeni genetik özellikler ile verilen ortamdaki organizmanın adapte olma ihtiyacı arasında bir ilişki olmadığı iddiasından ibarettir.[106]

106 Mayr, Ernst (1988) *Towards a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist* (Cambridge: Harvard University Press), s. 98.

Önemli biyoloji felsefecilerinden Eliot Sober de Mayr'a benzer bir "biyolojik tesadüf" tanımı vermektedir:

> Mutasyonların yararlı olacağını saptayıp, mutasyonun gerçekleşmesine neden olan fiziksel bir mekanizma (onların içinde veya dışında)

yoktur.[107]

[107] Sober, Eliot "Evolution Without Metaphysics?", J. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion,* cilt 3.

Hatta bu itirazın en önemli savunucularından, yukarıdaki alıntının sahibi Michael Ruse da bu tanımlara çok yakın bir tesadüf tanımı vermektedir:

> Biyolojik evrimin "ham maddesi" (diğer bir deyişle mutasyonlar) tesadüfidir, ki bundan kasıt onun ihtiyaca göre gerçekleşmemesidir. [108]

[108] Ruse, Michael (1988) *Philosophy of Biology Today* (Albany: State University of New York Press), s. 75.

Fakat "tesadüfü" bu anlamda anladığımız zaman, evrimin Tanrı'nın varlığı ile çelişmediği açıkça görülebilir. Daha ziyade burada "tesadüf" ifadesiyle kastedilen şey, canlılarda Lamarckçı bir yapının olmadığıdır. Yani canlılar dış koşulları sezip, genetik yapılarını koşullara göre değiştirmezler. Genetik değişimler çevre koşullarından bağımsız bir şekilde gerçekleşir ve çevre kendine uygun olmayan mutasyonları eler. Bu tarz bir iddia ise hiçbir şekilde Tanrı'nın bu dış koşulları yaratıp, canlıların bu yöntemle ortaya çıkardığı iddiası ile çelişmez. Bu da evrimin ikinci bir yorumunu mümkün kılmaktadır: Teistik evrim görüşü. Bu görüşe göre Tanrı insanı, Evrim Teorisi'nde bahsedilen mekanizmalarla yaratmıştır. Teistik evrim ile doğalcı evrim, bilimsel olarak eşdeğerdir, ikisi de aynı deneysel öngörülerde bulunur. Nitekim Evrim Teorisi'nin ilk versiyonunu ortaya atan Cahız, Evrim Teorisi'nin babaları sayılan Alfred Wallace, modern Evrim Teorisi'nin kurucularından Theodosius Dobzhansky, günümüzde Evrim Teorisi'nin en ünlü savunucularından Kenneth Miller gibi birçok önemli evrimci biyolog, evrimin teistik yorumunu kabul etmiştir. Teistik yorumu kabul ettiğimiz zaman, yukarıdaki söz konusu itiraz geçersiz olur. Çünkü Tanrı, bize, pekâlâ nesnel ahlakı görmeye yarayan sezgileri evrimsel süreçlerle vermiş olabilir. Teistik evrim yorumunda, nesnel ahlakın ortaya çıkma ihtimalinin düşük olduğunu varsaymak için hiçbir gerekçemiz yoktur. Dolayısı ile Evrim Teorisi'ni kullanarak nesnel ahlakın var olmadığını iddia etmek için ona doğalcılığı eklememiz gerekmektedir. Ancak argümanımızın ilk dört öncülünde de gösterdiğimiz gibi zaten doğalcılık doğruysa nesnel ahlaki önermeler yoktur, doğalcılığa evrime ekleme bu anlamda doğalcılığa ekstra bir yardımda bulunmaz.

İkinci önemli probleme gelirsek, ahlakın evrim kökenli olduğunu savunanlara göre, matematiksel sezgilerimiz (ki sayelerinde matematiği biliriz), tümevarım yeteneğimiz (ki sayesinde bilim yaparız), duyu organlarımız (ki sayelerinde dış dünya hakkında bilgi alırız) da evrim kökenlidir. Ancak eğer ahlaki sezgilerin kökeni evrimsel süreçler olduğu için ahlakı yanılsama (illüzyon) olarak değerlendireceksek o zaman, evrimsel süreçlerden gelen yeteneklerimizle geliştirdiğimiz matematik, bilim hatta dış dünya algımız da yanılsamadır. Ancak bir kere bilimin yanılsama olduğunu iddia edersek, o zaman bilimsel bir teori olan evrimin kendisi de yanılsama olacaktır. Evrim yanılsa-maysa, o zaman söz konusu itiraz evrim üstünden geliştirilmeye çalışıldığı için geçersiz olacaktır. Yani itiraz kendi kendini baltaladığı için kabul edilemezdir.

5.1.3. Doğrulamacılık/Yanlışlamacılık İtirazı:

Doğrulamacılık felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olan, ama 1950’lerde gözden düşen pozitivizmin temel prensibidir. Pozitivizmin bugün akademik felsefe camiasında ciddi bir savunucusu kalmamasına rağmen, hâlâ bilimsel çevrelerde ve halk üstünde çok etkilidir. Çoğu insanın ahlaki önermeleri göreceli olarak algılamasının en büyük sebebi pozitivizmdir. Bu yüzden bu pozitivist itirazın ciddi bir savunucusu kalmasa da incelememiz faydalı olacaktır.
Yanlışlamacılık doğrulamacılığın alternatif bir yorumu olarak düşünülebilir. Doğrulamacılık/yanlışlamacılık ilkesine göre, bir cümle ya analitikse[109] ya da ampirik (deneysel) olarak doğrulanabiliyorsa/yanlış-lanabiliyorsa anlamlıdır. Bu ilkeyi savunanlara göre ahlaki önermeler analitik veya deneysel olarak doğrulanabilir/yanlışlanabilir önermeler olmadıklarına göre anlamsızdır. Bu tarz bir argüman pozitivist felsefeci Alfred Ayer tarafından geliştirilmişti.[110] Bu tarz bir argümanın savunucusu, ahlakın göreceli

olduğunu savunmakla kalmaz, daha ileri giderek ahlaki önermelerin anlamsız olduğunu da iddia eder.

109 Analitik önermeler, yüklemi öznesine ek olarak bir bildirimde bulunmayan önermelerdir. Mesela "Bütün bekarlar evli değildir"; "Bütün üçgenlerin üç kenarı vardır" önermeleri analitik önermelerdir. Zira "bekar" öznesi zaten evli olmama bilgisini içerir, "üçgen" öznesi de üç kenara sahip olmayı içerir. Analitik önermelerin doğru veya yanlış olduğu doğrudan içeriğinden anlaşılabilir.

110 Argümanın savunması için bakınız: Ayer, Alfred (1954) "The Analysis of Moral Judgments" *PhilosophicalEssays,* (London: Macmillan).

Öncelikle ahlaki ilkelerin analitik olmadığı, yahut ampirik olarak doğrulanabilir/yanlışlanabilir olmadığı açık bir durum değildir. Do-layısı ile doğrulamacılık/yanlışlamacılık ilkesini kabul etsek bile ahlaki önermelerin anlamsız ya da göreceli olduğu açık bir durum değildir. Nitekim "tecavüz yanlıştır" gibi ahlaki önermelerin anlamsız olmadığı, her insanın bu önermenin söylemek istediğini kavramasından bile bellidir. Fakat söz konusu ilkenin iki tane büyük sorunu vardır ki, bu iki sorundan dolayı bütün felsefeciler bu ilkeyi (doğrulama-cılık/yanlışlamacılık ilkesini) reddetmiştir.

Birincisi, söz konusu ilke kendi kendini reddetmektedir, zira ilkenin kendisi, ne analitik ne de deneysel olarak test edilebilir bir önermedir: "Yalnızca doğrulanabilen/yanlışlanabilen cümleler anlamlıdır" cümlesinin kendisi doğrulanamaz/yanlışlanamaz. Dolayısı ile bu ilkeyi kabul edersek, ilkenin kendisinin anlamsız olduğunu da kabul etmememiz gerekir! Kısacası bu ilke kendi kendini reddetmektedir.

İkincisi, bir sürü önemli bilimsel iddiayı deneysel olarak yanlış-lamak ya da doğrulamak mümkün değildir. Kuantum mekaniğindeki istatistiksel önermeler, deneysel olarak doğrulanamaz ya da yanlışla-namaz. Bu tarz önermeler için deneysel kanıt bulmak mümkündür, ancak bu önermeler hiçbir zaman yüzde yüz kesinlikle doğrulanamaz ya da yanlışlanamaz. Mesela "Paranın tura gelme olasılığı yüzde ellidir" önermesini alalım. Diyelim ki parayı 10 defa attık ve her seferinde tura geldi, söz konusu iddiayı yanlışladığımızı söyleyebilir miyiz? Tabi ki hayır, belki bir sonraki 10 atışta hep yazı gelecek. Ya da "Tura gelme ihtimali yüzde yetmiştir" önermesini ele alalım, diyelim ki parayı 100 kere attık, 70 kere tura geldi. Bu önermeyi doğrulamış olduk mu? Tabi ki hayır, belki bundan sonraki atışlarda yazı daha fazla gelecek ve oran değişecek. Ne kadar deney yaparsanız yapın istatistiksel bir önermeyi deneysel olarak doğrulayamazsınız.

Dolayısı ile söz konusu ilke (doğrulamacılık/yanlışlamacılık ilkesi), hem kendi kendini reddettiği, hem de önemli bilimsel önermeleri anlamsız gibi gösterdiği için anlam kriteri olarak kabul edilemez. Bu ilkeyi reddettik mi ona dayalı ahlaki realizme getirilen itiraz da geçerliliğini yitirmiş olur.

Bu bölümde görüldüğü gibi, ahlaki realizm aleyhinde güçlü bir argüman yoktur. Yukarıda verdiğim üç argümanı da göz önüne alırsak, beşinci öncülün doğru olma ihtimali yanlış olma ihtimalinden fazladır. Şimdi ikinci öncüle gelebilecek itiraza göz atalım.

5.2. İkinci Öncüle İtirazlar ve Platonist Ateizm

Bütün doğalcılar ateist olmak zorundadırlar, ancak bütün ateistler doğalcı olmak zorunda değildir. Günümüzde kendilerine "yeni ateistler" diyen bütün ateistler doğalcı olmalarına rağmen, bu böyle olmak zorunda değildir. (Kamuoyunda ateist olarak ünlü tüm isimler doğalcı olmalarına rağmen, bunların dışında olabilecek ateist yaklaşımı irdelemeyi yararlı buluyorum.)Tanrı'nın varlığını reddetmek, doğanın var olan tek şey olduğunu iddia etmeyi gerektirmez. Dolayısı ile bir ateist, doğalcılığı reddedip ikinci öncülümüzü reddedilir. Ancak bu yeterli değildir, zira ikinci öncül ateistin yeni pozisyonunu da kapsayacak şekilde güncellenebilir. Ateistin argümanımızı geçersiz kılmak için, yeni pozisyonunda aksiyolojik bir takım temel önermeler olduğunu göstermesi lazımdır. Aksi takdirde ateistin yeni poziyonuna "x-ateizm" dersek, argümanımızı şu şekilde yeniden oluşturabiliriz:

> Nesnel aksiyolojik önermeler varsa bu önermeler ya temel yasalardır, ya da temel yasalardan çıkarsanabilirler. (Öncül, Üçüncü halin imkânsızlığı mantık yasası)
>
> Eğer Tanrı yoksa temel yasalar x-ateizmin içerdiği yasalardan ibarettir. (Öncül)

Bütün x-ateistik temel yasalar olgusaldır. (Öncül)

Olgusal önermelerden aksiyolojik önermeler çıkarsanamaz. (Öncül, Hume yasası)

Dolayısı ile eğer Tanrı yoksa nesnel aksiyolojik önermeler yoktur. (1, 2, 3, 4'ten çıkan mantıksal sonuç)

En az bir tane nesnel aksiyolojik önerme vardır. (Öncül, Ahlaki realizm)

Sonuç: Tanrı vardır.

Ateistin böyle bir güncellenmiş argümandan kaçmasının tek yolu, güncellemede 3. öncülün yanlış olmasıdır. Yani x-ateizmin içinde aksiyolojik bir takım önermeler içermesi gerekmektedir. Doğa yasaları olgusal olduğu için, ateistin söz konusu yasaların zaman ve mekân dışında olduğunu savunması gereklidir. Bu görüş Platonizmi andırdığı için, bu görüşe "Platonist ateizm" diyeceğim. Platonist ateizm doğruysa, yani evrenimizin dışındaki Platonik bir evrende, zaman mekan dışında aksiyolojik yani ahlaki bir takım temel yasalar varsa, o zaman argümanım başarısız olur. Peki, böyle bir görüş doğru olabilir mi? Teizm mi, böyle bir görüş mü daha rasyoneldir?

Platonist ateizmin birçok önemli sorunu vardır. Birincisi, her şeyden önce görüşün kendisi çok gariptir, zaman-mekân dışında merhamet, adalet, iyilik gibi normal şartlarda kişilere özgü özelliklerin var olduğu iddiasını anlamak gerçekten güçtür. Normal şartlarda ahlaki önermeler ve özellikler kişilerle alakalıdır, bir cisim, ya da fiziksel olgu merhametli olamaz. Merhametlilik, adil olmak, bilinçli varlıkların özelliğidir. Nitekim çoğu felsefeciye göre bu özelliklere sadece özgür iradeye sahip varlıklar sahip olabilir. Ancak eğer Platonist ateizm doğruysa, o zaman bu özellikler ve ahlaki yargılar zaman-mekân dışında oldukları için hiçbir varlık olmasaydı dahi var olmalıydılar. İyi ama bu nasıl olabilir? Merhametlilik özelliğinin hiçbir varlığın var olmadığı bir yerde var olduğu nasıl iddia edilebilir? Bu iddianın anlamı nedir? Bu sorulara cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Dola-yısı ile Platonist ateizm ahlaki özellikleri temellendirme noktasında bir açıklama sunamamaktadır. Dolayısı ile böyle bir görüş kurmanın mümkün olup olmadığı bile bir soru işaretidir. Diğer taraftan teizmin Tanrısı bir zihne sahip, kişisel bir varlık olduğu için onun doğasına atıf yaparak merhamet, adalet gibi kavramları temellendirme benzeri bir sorunla karşılaşmaz.

İkincisi, eğer Platonist ateizmin iddia ettiği gibi bazı ahlaki değerler ve ahlaki yargılar zaman-mekân dışında varlarsa, o zaman nedensel ilişkilere girememelerinden ötürü,[111] onların varlıklarından haberdar da olmamamız gerekiyordu. Çünkü bir şey hakkında bilgi elde etmek için o cisimle bir çeşit ilişkiye girmek şarttır, öyle ki bu ilişki sırasında cisimle ilgili bilgiler ondan bize geçebilsin. Ancak Platonist ateizmin savunduğu mekânda olmayan, nedensel ilişkilere girmeyen cisimlerle böyle bir ilişki sağlamak imkânsızdır. Ancak biz ahlaki değerlerin varlıklarından haberdarız. Bu gerçek de Platonist ateizmin yanlış olduğunu göstermektedir.

111 Cisimler ancak zaman-mekanda nedensel ilişkiye girebilirler. Çünkü zaman dışında değişimden bahsetmek mümkün değildir. Değişim olmayan yerde ise nedensel ilişkiden bahsetmek mümkün değildir. Zaten aksiyolojik özelliklerin nedensel ilişkiye girmediği de apaçık bir durumdur. Merhametten (merhametli bir insandan değil, soyut bir değer olarak merhametten) tokat yediğiniz, ya da şefkate çarptığınız oldu mu?

Üçüncüsü, ahlaki yasa ve özelliklerin zaman-mekân dışında olduğunu düşünmekteki bir başka sorun da, ahlaki özelliklerin zaman-mekân içinde yaşayan varlıklarla alakalı olmasıdır. Diğer bir deyişle ahlaki önerme ve özellikler felsefecilerin amaçlılık dediği özelliğe sahiptir. Ancak bu çok garip bir durumdur, zaman-mekân dışında, değişmeyen, nedensel ilişkiye girmeyen değerler nasıl olur da zaman-mekân içindeki varlıkların (yani kişilerin merhametli, cömert... olması gibi) tariflere dönüşebilirler? Bu soruya da cevap vermek mümkün değildir.

Ayrıca ahlaki önermelerin önemli bir özelliği, yukarda bahsedildiği gibi bize yükümlülükler yüklemeleridir. “Zevk için insan öl-dürmemeliyiz” önermesi, bir doğruya işaret etmesinin yanında, bize öldürmeme yükümlüğü de yükler. Birincisi, nasıl oluyor da zaman-mekân dışındaki soyut bazı yasa ve özellikler bize yükümlülük yükleyebilir? İkincisi, neden biz bu yükümlülüklere uyalım ki? Diyelim ki “Merhametli olmak iyidir” veya “Bencil olmak kötüdür” önermeleri doğru olsun. Neden birinci özelliğe sahip olmak isterken, ikinci özellikten uzak durmaya çalışmalıyız? Platonist ateizm bu soruları da cevapsız bırakmaktadır.

Platonist ateizmin diğer bir zayıflığı ise kör-tesadüfî evrimsel süreçlerle ortaya çıkan insanın, bu zaman-mekân dışındaki yasaları kavrayacak şekilde evrimleşmiş olduğunu iddia etmek zorunda kalmasıdır. Ancak bu savunulması çok zor bir iddiadır. Zira ateistin, maddenin kör-tesadüfî bir süreçle, zaman-mekân dışındaki bazı özellikleri kavrayacak bir mekanizma

geliştirmiş olduğunu iddia etmesi gerekmektedir. İyi ama zaman-mekân dışından bilgi alabilen bir mekanizma, ateizmin öngördüğü bir evrendeki fiziki yasa ve maddelerden nasıl yapılabilir? Böyle bir mekanizma bilimsel olarak bilinmemektedir; ayrıca böylesi bir mekanizmanın oluşması hiç de mantıklı gözükmemektedir. Zaman-mekân dışındaki bir takım özelliklerin, bu dünyada hayatta kalmamızla alakası olamayacağı için, doğal seçilimin -böyle bir yapı olmuş olsaydı bile- onu seçmesi de olasılık olarak mümkün gözükmemektedir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında, Platonist ateizmin pek ciddi ve ikna edici bir pozisyon olmadığını rahatlıkla söyleyebilirim. Bu sorunlar kanaatimce o kadar büyüktürler ki; Platonist ateizmi doğalcılık ve teizme ciddi bir alternatif olarak görmek mümkün değildir.

5.3. Euthyphro İkilemi

Platon, Euthyphro diyaloğunda, kutsalın tanrılar tarafından istenen şey olduğunu savunan hayali bir karakter olan Euthyphro'ya, Sokrates'in ağzından şu soruyu sormaktadır: "Bir şey bizatihi kutsal[112] olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa tanrılar tarafından sevilen bir şey olduğu için mi kutsal sayılır?"[113]

112 Diyalogta geçen "tö ömov" kelimesi Türkçe'ye genelde "kutsal" olarak çevrilmektedir, ancak kelime "erdem" anlamına da sahiptir.

113 Platon (1961) "Euthyphro", Hamilton, Edith ve Cairns, Huntington (ed.), *The Collected Dialogues of Plato* (Princeton: Princeton University Press), 10a.

Bu sorudan hareketle bazı ateistler, teizm için benzeri bir ikilem yaratmayı amaçlayan şu soruyu sorarlar: "Ahlaki davranışlar Tanrı tarafından emredildiği için mi ahlakidir, yoksa ahlaki olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir?"

Burada sunulan ikilemden birinci seçeneği seçersek, ahlaki ilkeler Tanrı'nın keyfi seçimlerine dönüşmüş olacaklardır. Öyle ki Tanrı fikrini değiştirip aniden cinayeti ahlaklı görürse cinayet ahlaki olarak kabul

edilebilir olacaktır. Ama ateistlere göre bu kabul edilebilir bir şey değildir, bu durumda ahlakın nesnel olduğu iddia edilemez, dolayısı ile verdiğimiz argümanın 5. öncülü yanlış olacağı için argüman da yanlış olacaktır.

Diğer taraftan ikinci seçeneği seçersek, bu sefer ahlaki önermeler Tanrı'dan bağımsız olacaktır. Eğer ahlaki önermeler Tanrı'dan ba-ğımsızsa, o zaman Tanrı olmasaydı bile onlar hâlâ var olabilecekti. Bu da bizim ara sonucumuzun, dolayısı ile muhtemelen 2. öncülümüzün yanlış olduğu anlamına gelecektir.

Bu ikilem argümanımızı geçersiz kılmış mıdır? Her şeyden önce birinci seçenek 5. öncülü reddetmemizi gerektirmez. Teistlere göre Tanrı fizik yasalarını da yaratmıştır, bundan hareketle fizik yasalarının keyfi, nesnel olmayan önermeler olduklarını söyeleyebilir miyiz? Söyleyemeyiz, aynı şey ahlak için de geçerlidir.

Ancak Euthyphro ikilemi gerçek bir ikilem değildir, üçüncü bir seçenek daha vardır ve bence doğru olan seçenek de budur. Bu seçeneğe göre ki Augustine, Anselm, Aquinas gibi teistik felsefecilerin birçoğu bu görüşü savunmuştur; merhamet, adalet gibi temel ahlaki özellikler Tanrı'nın Doğası'nın bir parçasıdır. Tanrı ne dışarıdaki bir ahlak standardına uyar, ne de böyle bir standardı yokluktan yaratır. Bu ahlaki değerlerin standardı Tanrı'nın Doğası'nın kendisidir. Nitekim bu görüş teizmle ilk seçenekten daha uyumlu durmaktadır, zira teistik görüşte Tanrı her zaman merhametlidir, her zaman adildir, her zaman iyidir. Bu sıfatlar onun temel ve zorunlu sıfatlarındandır.

Bu noktada ateist üçüncü seçeneğe şöyle bir soruyla itiraz getirmeye çalışabilir: "Tanrı'nın Doğası, Tanrı nasılsa öyle olduğu için mi iyidir; yoksa dışsal bir ölçütle örtüştüğü için mi iyidir?" Birinci seçeneği seçersek, o zaman ateist, "Tanrı'nın doğası başka türlü olsaydı ahlak da başka türlü olurdu, demek ki ahlak mutlak anlamda nesnel değildir" diyebilir. İkinci seçeneği seçersek ise, yukarıdaki ikinci seçenek gibi, iyiliğin Tanrı'dan bağımsız bir kavram yapıldığını iddia edebilir. Do-layısı ile ateist Euthyphro ikileminin yeniden belirdiğini söyleyebilir.

Bu aslında anlamsız bir sorudur. Özellikler zorunlu ya da bağımlı olabilir. Bir özelliğin, bir varlığın temel ya da zorunlu özelliği ya da sıfatı olduğunu söylemek, o varlığın bütün mümkün evrenlerde o özellik veya sıfata sahip olduğunu iddia etmek demektir. Mesela A isimli bir üçgenimiz olsun. A

üçgeninin üç kenarı vardır ve bu onun zorunlu özelliğidir. Zira üçgeninin üçten az ya da fazla kenarı olması mümkün değildir. Diğer taraftan üçgenlerin iç açıları toplamı, Öklid geometrisinde 180 derece, Rieman geometrisinde 180 dereceden fazla, Lobacevski geometrisinde ise 180 dereceden azdır. Dolayısı ile A üçgeni, Öklid uzayındaysa iç açılar toplamı 180 derece olacaktır. Diğer taraftan A üçgeni eğer Rieman uzayındaysa iç açılar toplamı 180 dereceden fazla olacaktır. Dolayısı ile üçgenin iç açılar toplamının 180 derece olması bir bağımlı özelliğidir. Bu bilgi ışığında bir üçgenin iç açılar toplamının neden 180 derece olduğu ya da olmadığı sorgulanabilir. Ancak şöyle bir soru anlamsız olacaktır: "A'nın üçgen olduğu için mi üç kenarı vardır, yoksa üç kenarlı olduğu için mi üçgendir?". Zira üç kenarlı olmak üçgenin temel özelliğidir, üçgenin üç kenarlı olmaması mümkün değildir.

Yukarıda da değindiğim gibi "iyilik" Tanrı'nın Doğası'nın temel özelliğidir (sıfatıdır), bütün muhtemel evrenlerde Tanrı sonsuz iyidir, farklı olması zaten mümkün değildir. Dolayısı ile ateistin sorusu, yukarıdaki üçgenin neden üç kenarı olduğu sorusu gibidir, anlamsızdır. Zira birinci seçenek ateistin iddia ettiği sonucu gerektirmez. "Tanrı'nın Doğası başka türlü olsaydı ahlak da başka türlü olurdu, dolayısı ile bu bakışta ahlak nesnel değildir" iddiasının, Tanrı'nın ahlaki sıfatlarının zorunlu olduğu (Doğası'ndan kaynaklandığı) bilgisinin ışığında yanlış olduğu açıktır. Tanrı'nın Doğası zaten başka türlü olamazdı ki, ahlak da başka türlü olabilsin. Tıpkı üçgenin üç kenar dışında başka bir sayıda kenarı olamayacağı gibi.

6. Sonuç

Evrendeki bütün doğru önermeler, makalenin başında belirtildiği gibi temel önermelerden çıkarsanabilir. Argümanımın birinci kısmında, tümdengelimsel mantığın temel ilkelerinden biri olan Hume yasası gereği, bütün temel önermeler olgusalsa, bütün nesnel doğru önermelerin de olgusal olması gerektiğini göstermeye çalıştık. Ateistin bu noktada iki

seçeneği vardır, birincisi doğalcılık veya benzeri bütün temel önermelerin olgusal olduğu bir görüşü benimsemek ve bu önermelerden nesnel ahlaki önermeler çıkarsayamamayacağı için nesnel ahlaki önermelerin varlığını reddetmek. Ya da Platonist ateist bir pozisyon benimseyip, zaman-mekân dışında bazı temel ahlaki önermeler olduğunu iddia etmek. İkinci seçenek, yukarıda itirazlar bölümünde ayrıntılıca gösterdiğim gibi, savunulması makul olmayan bir görüştür. İlk seçenek ise nesnel ahlaki önermelerin reddini gerektirdiği için savunulmazdır.
Zira itirazlar bölümünde görüldüğü gibi, ahlaki önermelerin nesnel olmadığını düşünmemiz için geçerli hiçbir argüman yoktur. Bütün nesnel ahlak karşıtı argümanların çok ciddi sorunları vardır. Diğer taraftan, nesnel ahlaki önermeler olması gerektiği yönünde üç tane geçerli argüman vermeye çalıştım. Dolayısı ile ateistin elindeki iki seçenek de rasyonel açıdan güçlü gözükmemektedir. Nesnel ahlaki değerlerin (aksiyolojik önermelerin) varlığı, teizm lehinde önemli bir delil oluşturmaktadır. Bu delil, bu kitapta sunulan ve sunulmayan diğer delillerle birleştirildiğinde, teizmin ateizmden daha rasyonel olduğu daha da iyi anlaşılacaktır.

KELAM KOZMOLOJİK KANİTİ - William Lane Craig - Tercüme: Zikri Yavuz

Giriş[114]

114 Bu "Truth: A Journal of Modern Thought", Fall, 1990, 85-96'da aynı başlıkla daha önce basılmış olanın güncellenmiş ve gözden geçirilmiş versiyonudur. Yazarın lütufkâr izni ile kullanılmıştır.

G.W.F. Leibniz. "Haklı bir şekilde sorulması gereken ilk sorunun", *"Niçin hiçbir şey yerine bir şeyler var?'"*[115] olduğunu yazmıştır. Bu soru, insanlığın en büyük düşünürlerinin bazılarınca hissedilmiş, derin bir varoluşsal güce sahip görünmektedir. Aristo'ya göre, felsefe dünya hakkındaki merak duygusuyla başlar ve bir kimsenin sorabileceği en derin soru, evrenin kökeniyle ilgilidir.[116] Norman Malcolm, Ludwig Wittgenstein biyografisinde, Wittgenstein'ın "Ona sahip olduğumda, dünyanın varlığına hayret ediyorum. Bu durumda 'Bir şeyin var olması ne kadar sıradışı' gibi ifadeler kullanma eğiliminde oluyorum" [117] şeklinde en iyi tarif edilebilecek bir tecrübeye sahip olduğunu söylediğini belirtiyor. Benzer şekilde, çağdaş bir felsefeci " ...bu sorunun benim için ifade ettiği derin anlamın altında sıklıkla başım döner. Bir şeyin var olması bana öyle geliyor ki en derin şekilde hayranlık uyandıran bir meseledir"[118] şeklinde düşüncesini ifade eder.

115 G.W. Leibniz, "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason," *Leibniz Selections* içinde. Philip P. Wiener (der.), The Modern Student's Library (New York: Charles Scribner's Sons,

1951), s. 527.

116 Aristotle *Metaphysica* Lambda. 1. 982b10-15.

117 Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (London: Oxford University Press, 1958), s. 70.

118 J.J.C. Smart, “The Existence of God,” *Church Quarterly Review* 156 (1955), s. 194.

Niçin hiçbir şey yerine bir şeyler var? Leibniz bu soruya, varlık sebebi kendinde olan ve bütün olası varlıkların yeter sebebi olan bir Zorunlu Varlık olduğu için yokluktan ziyade bir şeyin var olduğunu ileri sürerek cevap vermiştir.[119]

119 G.W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, çev. E.M. Huggard (London: Routledge & Kegan Paul, 1951), s. 127; cf. idem, “Principles,” s. 528.

(Bazı çağdaş filozoflar tarafından takip edilen) Leibniz, Zorunlu Varlığın var olmamasını mantıksal olarak imkânsız kabul etmiştir; bunun yanında, O’nun “olgusal zorunluluk” diye ifade ettiği varlığın, zorunluluğu ile ilgili daha temkinli bir yaklaşımı John Hick ortaya koymuştur: Zorunlu Varlık ezeli, nedensiz, yok edilemez, bozulmaz bir varlıktır.[120] Kuşkusuz Leibniz, Zorunlu Varlığı Tanrı olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte O’nu eleştirenler, maddi âlemin kendisine de Zorunlu Varlık konumu atfedilebileceğini ileri sürerek, bu tanımlamaya itiraz etmişlerdir. David Hume “Zorunluluğun kabul edilen bu açıklamasına göre, niçin maddi evren Zorunlu Varlık olamasın?”[121] sorusunu sormuştur. Genel olarak, bu, tam da şu ana kadarki ateizmin pozisyonu olagelmiştir. Ateistler evrenin yokluktan sebepsiz olarak var olmaya başladığı görüşünü kabul etmek istememişlerdir; daha ziyade evrenin kendisini bir çeşit olgusal olarak Zorunlu Varlık olarak görmüşlerdir: Evren ezeli, nedensiz, yıkılmaz ve bozulmazdır. Russell’ın veciz bir şekilde ifade ettiği gibi, “ Evren sadece oradadır, hepsi de bundan ibarettir.”[122]

120 John Hick, “God as Necessary Being,” *Journal of Philosophy* 57 (1960), 733-4.

121 David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. with an Introduction by Norman Kemp Smith, Library of the Liberal Arts (Indianapolis: Bobbs-Merrill. 1947), s. 190.

122 Bertrand Russell ve F.C. Copleston, “The Existence of God,” in *The Existence of God*, ed. with an Introduction by John Hick, Problems of Philosophy Series (New York: Macmillan & Co., 1964), s. 175.

Leibniz'in kanıtı, bizi akli bir çıkmazda mı bırakmıştır veya dünyanın varlığı ile ilgili esrarı çözmek için bir takım başka olanaklar var olamaz mı? Ben olduğunu düşünüyorum. Zorunlu Varlığın özsel niteliğinin ezelilik olduğu hatırlanacaktır. Eğer evrenin var olmaya başladığı ve böylece ezeli olmadığının makul olduğu gösterilebilirse, bu anlamda, en azından rasyonel bir dünya görüşü olarak teizmin üstünlüğü gösterilmiş olacaktır.

Evrenin zamanda bir başlangıcının olduğunu ispatlamayı amaçlayan, günümüzde çoğunlukla ihmal edilmiş, ancak büyük tarihsel öneme sahip kozmolojik kanıtın bir şekli vardır.[123] Maddenin ezeli olduğuna dair Yunan bakış açısını reddetmek amacıyla Hıristiyan teologların gayretleri ile ortaya çıkan bu kanıt, Ortaçağ'daki Müslüman ve Yahudi teologlar tarafından çok yönlü bir şekilde açıklanarak geliştirilmiştir ve sonrasında onlar, Latin Batı'ya bu yaklaşımı geri vermişlerdir. Kanıt böylece Müslümanlar, Yahudiler ve hem Katolik hem de Protestan Hıristiyanlar tarafından savunulageldiğinden inançlar arası geniş bir çekiciliğe sahiptir.

123 Bkz. William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz,* Library of Philosophy and Religion (London: Macmillan, 1980), s. 48-58, 61-76, 98-104, 128-31.

"Kelam kozmolojik kanıtı" olarak adlandırdığım bu kanıt şu şekilde ortaya konabilir:

Var olmaya başlayan her şeyin, varlığının bir nedeni vardır.

Evren var olmaya başlamıştır.

2.1 Gerçek bir sonsuzun imkânsızlığına dayalı kanıt.

Gerçek sonsuz var olamaz.

Olayların geriye dönük zamansal sonsuz olması, gerçek sonsuzluktur.

Böylece, olayların geriye dönük zamansal sonsuzluğu var olamaz.

2.2 Ardışık toplamayla gerçek sonsuzluğun oluşmasının imkânsızlığına dayalı kanıt.

Ardışık toplamayla oluşan bir toplam, gerçek olarak sonsuz olamaz.

Zamansal geçmiş olaylar silsilesi ardışık toplamla teşekkül etmiş bir toplamdır.

Böylece, zamansal geçmiş olaylar silsilesi gerçek olarak sonsuz olamaz.

Evrenin Genişlemesinden Doğrulama

Evrenin Termodinamik Özelliklerinden Doğrulama 3. Demek ki evrenin varlığının bir nedeni vardır.

Şimdi bu kanıtı daha yakından inceleyelim: **Kelam Kozmolojik Kanıtının Savunulması İkinci Öncül**

Açık bir şekilde, bu kanıttaki hayati öneme sahip öncül (2)'dir ve birbirinden bağımsız iki kanıt onu savunmak için ileri sürülmüştür. Bu nedenle destekleyici kanıtları incelemek için ilkine dönelim.

Destekleyici İlk Kanıt

(2.1)i anlamak için, gerçek -bilfiil- sonsuz ile potansiyel -bilkuvve-sonsuz arasındaki farkı anlamamız gerekiyor. Kabaca ifade edersek, "potansiyel sonsuz" bir sınır olarak sonsuzluğa doğru ilerleyen ancak hiçbir zaman oraya varamayan bir toplamdır. Böyle bir toplam sonsuz değil, belirsizdir. Kalkülüste kullanılan bu çeşit sonsuzluğun işareti oo'dir. "Gerçekleşen sonsuz" üyelerinin sayısının gerçekten sonsuz olduğu bir toplamdır. Toplam sonsuzluğa doğru artmaz; sonsuzdur, "tamdır". Örneğin {1, 2, 3, . . .} gibi sonsuz üyesi olan kümelere işaret etmek için küme teorisinde kullanılan bu tür bir sonsuzluğun işareti, ^O.dir. (2.1.1) Buradaki argümanda, potansiyel olarak sonsuz sayıda cismin var olamayacağı değil, aksine gerçek olarak sonsuz sayıda cismin var olamayacağı iddia edilmektedir. Zira eğer gerçek olarak sonsuz sayıda cisim var olabilseydi, bu her türlü saçmalığa neden olurdu.

(2.1.1)'in doğruluğu en iyi şekilde bir örnekle gösterilebilir. Müsaade edin Büyük Alman matematikçi David Hilbert'in zekâsının bir ürünü ve benim de en favorilerimden olan Hilbert'in Oteli'ni örneğimde kullanayım. Sınırlı sayıda odası olan bir otel düşünelim. Ayrıca, bütün odalarının da dolu olduğunu varsayalım. Yeni bir misafir bir oda talep ettiğinde, işletme sahibi özür diler ve "Üzgünüm, bütün odalar dolu" der. Şimdi de sonsuz sayıda odaya sahip olan ve yine bütün odaları dolu olan bir otel hayal edelim. Sonsuz odaya sahip otelde tek bir oda bile boş değildir. Şimdi tekrar yeni bir misafir geldiğini ve bir oda talep ettiğini varsayalım. "Pek tabii" diyecektir işletme sahibi ve hemen 1. odadaki kişiyi 2. odaya, 2. odadakini 3. odaya, 3. oda-dakini 4. odaya, bu şekilde sonsuza dek devam edecek şekilde, yerlerini değiştirecektir. Bu odaların yerlerinin değiştirilmesinin bir

sonucu olarak, 1. oda boşalacak ve yeni misafir memnuniyetle odaya yerleşecektir. Fakat misafir gelmeden önce bütün odaların dolu olduğunu hatırlayalım! Matematikçilere göre, eşit derecede garip bir şekilde otelde şu anda daha önce var olmuş olduğundan daha fazla kişi yoktur: sayı sadece sonsuzdur. Fakat bu nasıl olabilir? İşletme sahibi kayıt defterine yeni misafirin adını yazarak ona anahtarları vermişti-nasıl olur da öncekinden bir fazla kişi daha olamaz?

Ancak durum daha da tuhaf bir hal alacaktır. Sonsuz sayıda yeni misafirin bir oda istemek için otele geldiğini varsayalım. “Hayhay, tabii ki!” der işletme sahibi ve 1. odadaki kişiyi 2. odaya, 2. odadaki kişiyi 4. odaya, 3. odadaki kişiyi 6. odaya sonsuza dek sürecek şekilde, sürekli her bir önceki oda sahibini kendi odasının iki katı numaralı odaya yerleştirerek, yerlerini değiştirmeye devam eder. Sonuç olarak, bütün tek sayılı odalar boşalır ve sonsuz sayıda yeni misafir sorunsuz bir şekilde kolayca yerleştirilir. Oysaki onlar gelmeden önce bütün odalar dolu idi! Yine, garip bir şekilde, oteldeki eski misafir sayısı kadar yeni misafirin otele gelmesine rağmen, oteldeki misafir sayısı aynı kalmıştır. Aslına bakarsak, işletme sahibi bu süreci sonsuz sayıda tekrar edebilir ve yine de otelde önceden var olandan tek bir kişi bile daha fazla var olmuş olmaz.

Fakat Hilbert’in Oteli, Alman matematikçinin bildirdiğinden daha da tuhaftır. Zira misafirlerden bazılarının otelden ayrılmaya başladıklarını varsayalım. 1. odadaki otel müşterisi ayrılmış olsun. Şu anda otelde bir kişi daha az var değil midir? Matematikçilere göre değil, ama gel de sen yatakları düzelten kadına sor! 1, 3, 5... numaralı odadaki otel müşterilerinin oteli terk ettiklerini varsayalım. Bu durumda sonsuz sayıdaki kişi oteli terk etmiştir, fakat matematikçilere göre, otelde daha az insan yoktur- ama bunu çamaşırcı kadına söylemeyin! Aslına bakarsanız, her bir otel müşterisinin otelden ayrıldığını ve bu sürecin sonsuz kere tekrar ettiğini ve buna rağmen otelde daha az kişinin olmadığını söyleyebiliriz. Fakat bunun yerine 4, 5, 6. nolu odalardaki kişilerin (üç oda dışında herkesin) otelden ayrıldığını varsayalım. Bir anda otel fiziken bir boşalmış olacaktır, misafir kaydı üç isme inmiştir ve sonsuz müşteri bir anda sonluya dönüşmüştür. Ancak bu durumda otelden ayrılan misafir sayısı ile 1,3,5,. numaralı odadaki (tek sayılı sonsuz sayıdaki odalardaki) misafirlerin otelden ayrıldıkları durum-daki ayrılan misafir sayısı eşittir... Böyle bir otelin gerçekte var olabi-

leceğine gerçekten birisi inanabilir mi? Bu tür tuhaflıklar gerçek sonsuz sayıda nesnelerin var olmasının imkânsız olduğunu göstermektedir.

Bu bizi (2.1.2)'ye götürür. Bu öncülün doğruluğu epey açık görünmektedir. Eğer evrenin bir başlangıcı olmasaydı, bu durumda, şu andan önce gerçek sonsuz sayıda geçmiş olaylar var olurdu. Bu yüzden olayların zamanda başlangıçsız serileri, gerçek sonsuz sayıda şeyin, yani geçmiş olayın, var olmasını gerektirir.

(2.1.1) ve (2.1.2)'nin doğruluğu göz önünde bulundurulduğunda (2.1.3) sonucu mantıksal olarak çıkar. Geçmiş olaylar serisi sınırlı olmalı ve bir başlangıca sahip olmalıdır. Fakat evren, olaylar serisinin dışında olmadığı için, buradan evrenin var olmaya başlamış olduğu sonucu çıkar.

Bu noktada, kanıta karşı ileri sürülebilecek birkaç itirazı değerlendirmek faydalı olacaktır. İlk önce (2.1.1)'e yöneltilen itirazları değerlendirelim. Wallace Matson, öncülün, gerçek olarak sonsuz sayıda şeyin bulunmasının mantıksal olarak imkânsız olduğu anlamına gelmesi gerektiğine itiraz eder; aksine böyle bir toplamın mantıksal olarak mümkün olduğunu göstermenin kolay olduğunu söyler. Örneğin, {... -3, -2, -1} negatif sayı serileri, ilk üyesi olmayan gerçek sonsuz bir topluluktur.[124] Matson'un buradaki hatası, (2.1.1)'in, gerçek sonsuz sayıda nesnenin bulunmasının, *mantıksal* imkânsızlığını ileri sürmek anlamına geldiğini düşünmesinde yatar. Öncülün ifade ettiği şey, gerçek sonsuzun *olgusal* imkânsızlığıdır. Gerçek ve mantıksal imkân arasındaki fark şu örnek üzerinden anlaşılabilir; bir şeyin nedensiz var olmasında mantıksal imkânsızlık yoktur, ancak böyle bir durum gerçek olarak veya metafiziksel olarak imkânsız olabilir. Aynı şekilde (2.1.1), gerçek sonsuzun hakiki varlığının sonucunda ortaya çıkan mantık dı-şılıkların, böyle bir varlığın metafiziksel olarak imkânsız olduğunu gösterdiğini iddia eder. Bundan dolayı, belirli aksiyomlar ve kurallar dikkate alındığında, matematiğin kavram dünyasında sonsuz sayılar kümesi ile ilgili tutarlı bir şekilde konuşmak kabul edilebilir, fakat bu hiçbir şekilde gerçek sonsuz sayıda nesnenin hakikaten mümkün olduğu anlamına gelmez. Sezgici matematik okulunun, sayı serilerinin dahi gerçek olarak sonsuz olduğunu inkâr ettiği (sayı serilerini sadece potansiyel olarak sonsuz kabul ederler) hatırlanmalıdır; sayı serilerine gerçek sonsuzlukların bir örneği olarak başvurmak tartışmalı bir yöntemdir.

[124] Wallace Matson, *The Existence of God* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1965), s. 58-60.

Merhum J.L. Mackie “Bütün, parçalarından daha büyüktür” aksiyomunun, sonlu gruplar için geçerli olduğu gibi sonsuz gruplar için geçerli olmadığına dikkat çekip, bu hususta mantık dışılıkların ortadan kalktığını iddia ederek, (2.1.1)’e de itiraz etmiştir.[125] Benzer şekilde, Quentin Smith sonsuz bir kümenin kendisi gibi aynı sayıda üyesi olan bir alt kümeye sahip olduğunu anladığımızda, varsayılan saçma durumların “mükemmel bir şekilde inanılabilir”[126] olacağı şeklinde yorumda bulunmuştur. Fakat bana göre, gerçek alana transfer edildiğinde bütünüyle inanılmaz sonuçlar doğuran, tam da sonsuz küme teorisinin bu özelliğidir; Hilbert’in Otel’i buna örnektir. Dahası, bütün mantık dışılıklar Öklid’in aksiyomunu inkâr eden sonsuz küme teorisinden kaynaklanmaz: Otelden ayrılan misafirlerin işaret ettiği mantık dışı-lıklar, çıkarma veya bölmenin ters işlemlerinde sonlu olmayan sayılar kullanıldığında, kendisi ile çelişen sonuçlardan kaynaklanır. Burada, gerçek sonsuz nesnelerin varlığının mümkün olmadığı, ikna edici şekilde anlaşılmaktadır

[125] J.L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982), s. 93.

[126] Quentin Smith, “Infinity and the Past,” *Philosophy of Science* 54 (1987), s. 69.

Son olarak, Hilbert’in Oteli gibi örneklerin herhangi bir mantık dı-şılık içermediğini ileri süren Sorabji’nin itirazı ele alınabilir. O, Kelam kanıtındaki yanlışı anlamak için, bizden birisinin geçmiş yıllar, diğerinin de geçmiş günler olan, aynı noktada başlayan ve sonsuz uzaklığa doğru uzanan iki paralel sütunu göz önüne getirmemizi talep eder. Sorabji’ye göre, geçmiş günler sütununun geçmiş yıllar sütunundan daha uzun olmamasının sebebi; sütunlardan hiçbiri en uç noktaya sahip olmadığı için, günler sütununun diğer sütunun en uç noktasından öteye geçmeyecek olmasıdır. Hilbert’in Otel’inde, en uçta ikamet eden bazı talihsiz kimselerin boşluğa düşeceğini düşünmek fikri çekicidir. Ancak en uç yoktur; ikamet eden kimseler çizgisi, odalar çizgisinin en ucunun ötesine geçmeyecektir. Bu görülür görülmez -sürpriz ve şaşırtıcı olsa bile- buradan çıkan sonuç, sonsuzla ilgili gerçekliğin anlaşılmasında kullanılabilir.[127]

[127] Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983), s. 213, 222-3.

Görmüş olduğumuz gibi, Sorabji kuşkuya yer bırakmayacak şekilde, Hilbert'in Oteli'nin gerçek sonsuzun tabiatı hakkında açıklanabilir bir hakikate işaret ettiği konusunda haklıdır. Eğer gerçek olarak sonsuz sayıda nesne var olabilseydi, Hilbert'in Oteli mümkün olabilirdi. Fakat Sorabji paradoksun özünü anlayamamış gözükmektedir; ben, otelin en ucundan insanların düştüğünü düşünmenin çekici olduğuna dair bir görüşe sahip değilim, zira en uçtan düşen bir kimse yoktur, fakat bütün odaları dolu olan bir otele daha fazla müşterinin yerleştirilebileceği görüşünü inanılmaz buluyorum. Elbette, misafirler çizgisi odalar çizgisinin ötesine geçmeyecektir. Ancak bu sonsuz odaların hepsinde zaten müşteri varsa, bu misafirlerin yerlerinin değiştirilmesi gerçekten boş odalar meydana getirir mi?

Sorabji'nin geçmiş gün ve yıllar sütunu ile ilgili örneklerinde kendi adıma rahatsızlık verici en ufak bir şey görmüyorum; eğer sütunları uzunluk birimli bölümlere ayırırsak ve birisini yıllar diğerini de günler olarak işaretlersek, bu durumda sütunun biri diğeri kadar uzun olur. Buna karşın yıllar sütunundaki her bir uzunluk birimli bölüm için, günler sütununda 365 eşit uzunluklu bölüm var olur! Böylesi paradoksal sonuçlardan, bu tür gerçek sonsuz sayıda toplamların, gerçekte değil ancak düşüncede var olabilmesi ile sakınılabilir. Her halükarda, Hilbert'in Oteli ile ilgili paradoksal örnekler, sadece yeni müşterilerin eklenmesi ile ilgili değildir, zira misafirlerin eksilmesi çok daha çetin mantık dışılıklara neden olur. Sorabji'nin yaklaşımı, bunların çözümüne dair bir şey sunmamaktadır. Bu nedenle, (2.1.1) öncülüne yönelen itirazların, öncülün kendisinden daha az makul olduğunu düşünüyorum.

(2.1.2) ile ilgili olarak en sık ifade edilen itiraz; geçmişin gerçek sonsuz değil, sadece potansiyel sonsuz olarak düşünülmesi gerektiğidir. Bu Bonaventure'a karşı Aquinas'ın pozisyonu idi ve çağdaş filozof Charles Hartshorne bu meselede Aquinas ile aynı tarafta duruyor gibidir.[128] Böylesi bir durum yine de savunulamaz. Gelecek potansiyel olarak sonsuzdur, çünkü var değildir; fakat şu anda geçmişin geçtiğine dair izlenime sahip olmamıza karşın geleceğin gerçekleştiğine dair izlenime sahip olmadığımız açık olduğu için, geçmişin gelecekten farklı olarak gerçekleşmiş olmasındaki önemli farka dikkat edilmelidir. Bu yüzden, eğer

geçmiş olaylar silsilesi, bir yerde başlangıca sahip olmasaydı, gerçek sonsuz sayıda geçmiş olaylar serisi var olmak zorunda olurdu.

128 Charles Hartshorne, *Mans Vision of God and the Logic of Theism* (Chicago: Willett, Clark, & Co., 1941), s. 37.

Görüldüğü gibi buradaki argümanın öncüllerinden herhangi birine yöneltilen itirazlar, öncülün kendisinden daha az ikna edicidirler. Bu öncüllerin her ikisi, birlikte, evrenin var olmaya başladığına delalet ederler. Bu yüzden, evrenin var olmaya başladığını ileri süren öncül (2)'nin doğruluğunu kabul etmek için bu kanıtın iyi temeller sağladığı sonucuna varıyorum.

Destekleyici İkinci Kanıt

Evreninin başlangıcı için ikinci kanıt olan (2.2), ardışık toplamayla gerçek sonsuzun meydana gelmesinin imkânsızlığına dayanır. Bu kanıt ilk öncülden, gerçek bir sonsuzun var olma olasılığını reddetme açısından değil; ardışık toplama ile meydana getirilmiş olmasının olasılığını reddetmesi açısından farklıdır.

Öncül (2.2.1), buradaki can alıcı basamaktır. Bir kimse, ardışık olarak bir sayıdan sonra başka sayı ekleyerek, nesnelerin gerçekleşmiş sonsuz toplamını oluşturamaz. Sonsuza varmadan önce birisi her zaman bir tane daha ekleyebileceği için, gerçek sonsuza varmak imkânsızdır. Bazen bu "sonsuza kadar sayma"nın veya "sonsuzu aşma"nın imkânsızlığı olarak adlandırılır. Bu imkânsızlığın, var olan zamanın miktarı ile herhangi bir alakasının olmadığının farkında olmak önemlidir; bu, sonsuzun, bu şekilde oluşturulmaya elverişli olmamasından kaynaklanmaktadır.

Bir kimse, sonsuz bir toplamın, bir noktada başlama ve üyeler eklemeyle meydana getirilemeyeceğini; buna karşın başlangıcı olmadan bir noktada son bulmayla, yani ezelden itibaren bir üyeden sonra başka bir üye eklenmeyle devam ettikten sonra bir noktada durmayla meydana getirilebileceğini ifade edebilir. Fakat bu yöntem ilk yöntemden daha da inanılmaz gözükmektedir. Eğer bir kimse sonsuza kadar sayamıyor ise, sonsuzdan geriye nasıl sayabilir? Eğer birisi, bir yönde hareket ederek

sonsuzun ötesine geçemez ise, nasıl olur da sadece ters yönde hareket ederek onun ötesine geçebilir?

Aslında, "şimdi"de son bulan başlangıcı olmayan seriler fikri saçma gözükmektedir. Bir örnek verecek olursak; ezelden beri saydığını ve şu anda saymayı bitiriyor olduğunu iddia eden bir adamla karşılaştığımızı varsayalım: -3,-2,-1,0. Biz, niçin saymayı dün veya evvelsi gün veya önceki yıl bitirmediğini sorabiliriz? O zamana kadar da sonsuz bir zaman geçmişti, bu yüzden o zamana kadar bitirmiş olmalıydı. Böylece, sonsuz geçmişteki hiçbir noktada adamı geri saymasını bitirirken bulamayız, zira o noktaya kadar iş bitmiş olmalıdır! Aslında geçmişte ne kadar geriye gittiğimizin bir önemi yoktur, sayı sayan bir kimseyi hiçbir noktada bulamayız, zira ulaştığımız herhangi bir noktada zaten sonsuz dolmuş olacaktır. Ama eğer geçmişteki hiçbir noktada onu sayı sayarken bulamıyor isek, bu ezelden beri onun sayı sayıyor olduğu hipotezi ile çelişir. Bu, birisi ister sonsuzluğa doğru saysın isterse sonsuzluktan saysın, ardışık toplama ile gerçek sonsuzun oluşmasının eşit derecede imkânsız olduğunu gösterir.

Öncül (2.2.2), olayların seri halinde birbiri ardınca meydana geldiği dinamik bir zaman görüşünü varsayar. Olay serileri, bilinçte ardışık bir şekilde, zamansız olarak var olmaz. Tersine, oluş gerçektir ve zamansal sürecin temel niteliğidir. Zamanla ilgili bu bakış açısını eleştirenler de yok değildir, fakat bu makalede onların bu eleştirilerini değerlendirmek bizi konunun oldukça dışına çıkaracaktır.[129] Burada, zamansal oluş hakkında sahip olduğumuz sıradan sezgilerimiz ortak zemininde tartıştığımız ve pek çok çağdaş zaman ve mekân filozofu ile aynı görüşte olduğumuz gerçeğini hatırlatmakla yetiniyorum.

129 G.J. Whitrow, fiziksel olaylar serisi zamansız bir şekilde var olsa bile, sonsuz bir geçmişin herhangi bir başlangıcı ve sonu olmayan bilinçli bir varlıkla yine de "yaşanmış" olmak zorunda olacağını iddia ederek dinamik zaman görüşünü öngörmeyen böyle bir kanıtı savunmaktadır. (G.J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time, 2d* ed. [Oxford: Clarendon Press, 1980], s. 28

(2.2.1) ve (2.2.2)'nin doğruluğu dikkate alındığında, (2.2.3) mantıksal olarak ortaya çıkar. Eğer evren sonlu bir zaman önce var olmaya başlamış olmasaydı, o takdirde şimdiki an, hiçbir zaman gelmezdi. Fakat açık bir şekilde, gelmiştir. Bundan dolayı evrenin geçmişte sonlu olduğunu ve var olmaya başladığını anlıyoruz.

Yine bu akıl yürütmeye karşı ileri sürülmüş olan çeşitli itirazları değerlendirmek yararlı olacaktır. (2.2.1)'e karşı Mackie, meşru olmayacak şekilde kanıtın, sonsuz olarak uzak bir geçmişte başlangıç noktası varsaydığını ve daha sonra o noktadan günümüze ulaşmanın imkânsızlığını ileri sürdüğüne itiraz eder. Ama sonsuz bir geçmişte, bir başlama noktası, sonsuz olarak uzak olanı bile, yoktur. Aksine sonsuz geçmişteki herhangi belirli bir noktadan, şimdiye kadar sadece sonlu bir uzaklık vardır.[130] Bu durumda bana öyle geliyor ki, Mackie'nin kanıtın sonsuz olarak uzak başlangıç noktasını varsaydığı eleştirisi tamamıyla temelsizdir. Serilerin başlangıçsız yapısı, sadece onun ardışık toplamayla oluşturulmuş olmasının zorluğuna vurgu yapmaya yardımcı olur. Başlangıcın hiçbir şekilde var olmaması, hatta sonsuz olarak uzak olanın bile var olmaması; problemi çözmez, tersine daha da sıkıntılı kılar. Sonsuz geçmişteki herhangi bir andan şimdiye kadar sadece sonlu bir zamansal uzaklığın var olduğu, konuyla alakasız olduğu için bir kenara bırakılabilir. Soru, zamansal serilerin herhangi bir sonlu kısmının nasıl oluşturulabileceği sorusu değildir, aksine bütün sonsuz serilerin nasıl oluşturulabileceği sorusudur. Eğer Mackie serilerin her bir bölümünün ardışık toplama ile oluşturulabileceği için serinin bütününün öyle oluşturulabileceğini düşünüyorsa, o takdirde o basit bir şekilde "terkip hatası *(fallacy of composition)*" yapıyor demektir.

130 Mackie, *Theism,* s. 93.

Sorabji benzer şekilde, sayma, tabiatı gereği bir başlangıç sayısı içerdiği için -ki bu durumda bu sayı eksiktir- sonsuzdan geriye doğru saymanın imkânsız olduğuna itiraz eder. O'na göre sonsuz yılların geçişini tamamlamak, başlangıç yılını içermez, bu yüzden mümkündür.[131] Fakat bu cevap, açık bir şekilde yeterli değildir, zira görmüş olduğumuz gibi, sonsuz bir geçmişin yılları negatif sayılarla numaralandırı-labilir, bu durumda yılların sonsuz geçişinin tamamlanması, sonsuzluktan geriye başlangıçsız bir saymayı gerektirir. Sorabji bu karşı çıkışı tahmin eder, bununla birlikte böyle bir geriye dönük sayı saymanın ilkede mümkün olduğunu ve bu sebeple geçmiş yılların sonsuz geçişini göstermek için mantıksal bir engelin olmadığını iddia eder. Yine benim sormuş olduğum soru, böyle bir kavramda mantıksal çelişkinin var olup olmadığı değil, aksine böyle bir

geriye saymanın metafizik olarak saçma olup olmadığıdır. Zira böyle bir geri saymanın, herhangi bir noktada zaten tamamlanmış olması gerektiğini görmüştük. Sorabji buna da cevap vermeye çalışmıştır; geriye doğru sayı saymanın herhangi bir noktada zaten bitmiş olması gerektiğini ifade etmek, "bütün sayıları" saymakla "sonsuzluğu" saymayı birbiriyle karıştırmaktır: Buna göre geçmişteki herhangi belirli bir noktada, ezeli sayıcı negatif sonsuz sayıları zaten saymış olacaktır, fakat bu onun bütün negatif sayıları saymış olmasını gerektirmez.

131 Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum,* s. 219-22. 158

Savunduğum kanıtın iddia edilen bu ikili anlama neden olduğunu düşünmüyorum; bizim ezeli sayıcımızın, negatif sayıların bir sayımını, varsayıldığı gibi sıfırda tamamlayabilecek olmasının sebebi incelenerek bu açıklığa kavuşturulabilir. Bu sezgisel olarak imkânsız gözüken şeyin mümkün olduğunu göstermek için, kanıta itiraz edenler,
bir kümenin üyelerini diğer kümenin üyeleriyle eşleştirerek, iki kümenin eşit (yani aynı sayıda üyeye sahip olan) olup olmadığını belirlemek için küme teorisinde kullanılan Tekabüliyet İlkesi denilen şeye başvururlar. Bu ilke temelinde itiraz eden birisi; diyelim ki sayı sayıcı sonsuz sayıda yıl yaşamış olsun, bunun yanında geçmiş yıllar kümesi negatif sayılar kümesine bire bir denk gelecek şekilde denkleştirilebi-leceği için, ezeli sayı sayıcının, bir yılı bir sayı ile sayarak şu anki yıla kadar negatif sayıların geri sayımını bitireceğini iddia eder. Sayıcının yüzyıl sonra veya gelecek yıl neden bitiremeyeceğini soracak olsaydık, itiraz eden kişi, şimdiki yıldan önce sonsuz sayıda yılların zaten geçmiş olduğu şeklinde cevap verirdi, böylece Tekabüliyet İlkesi gereği şu ana kadar bütün sayılar kadar sayılmış olacaktı. Bu akıl yürütme, itiraz eden kişinin aleyhine bir sonuca sebep olur; zira görmüş olduğumuz gibi, bu açıklamada sayı sayan kişi, geçmişteki herhangi bir noktada zaten bütün sayıları saymayı bitirmiş oluyordu, çünkü geçmiş yıllar ve negatif sayılar arasında birebir tekabüliyet vardır. Bu yüzden, bütün sayıların sayıldığını söylemek ile sonsuz sayıların sayıldığını söylemek iki farklı anlam içermez. Fakat tam da bu noktada daha derin mantık dışılıklar patlak verir; günde bir negatif sayı sayan diğer bir sayı sayıcının var olduğunu varsayalım. Sonlu-ötesi aritmetik ve sonsuz küme teorisine vurgu yapan Tekabüliyet İlkesi'ne göre, birisi diğerinden 365 kez daha hızlı sayıyor olsa bile, bizim ezeli sayı sayıcılarımızın her ikisi de aynı

anda geriye saymalarını bitirecektir! Böylesi senaryoların, kabul edilmiş mantıksal uzlaşımlar ve aksiyomlara uygun olarak, tamamıyla kavramsal bir alanda oynanmış olan hayali bir oyunun sonucunu temsil ettiğine değil de gerçekten meydana gelebileceğine inanan birisi olabilir mi?

Öncül (2.2.2)'ye gelince; birçok düşünür, geçmişi, "şimdi"de son bulan, başlangıcı olmayan sonsuz seriler olarak kabul etmek zorunda olmadığımıza itirazda bulunmuşlardır. Örneğin Popper, bütün geçmiş olaylar "kümesinin" gerçek sonsuz olduğunu kabul etmekte, fakat geçmiş olaylar "serisinin" potansiyel olarak sonsuz olduğuna inanmaktadır. Bu "şimdi"den başlayıp, olayları geriye doğru numaralandırıp, böylece potansiyel sonsuzluğun oluşması ile görülebilir. Böylece, ardışık toplama ile oluşan gerçek sonsuzla ilgili problem ortaya çıkmaz.[132] Benzer şekilde Swinburne de başlangıcı olmayıp sonu olan tamamlanmış sonsuz serilerin anlamlı olup olmadığının şüpheli olması konusunda kafa patlatır, ancak problemi, şimdide başlama ve geçmişte geriye doğru gitmeyle; geçmiş olaylar serisinin bir sonu olamayacağı ve böylece tamamlanmış bir sonsuzluğun da olamayacağı şeklinde çözmeyi önerir.[133] Fakat bu itiraz, açık bir şekilde "zihinsel geri" sayma ile olayların zamansal serilerinin "gerçek ilerlemesi"ni birbirine karıştırır. Şimdiden geriye dönük olarak serileri numaralandırma, geçmiş olayların sonsuz bir sayısı varsa eğer, sadece o zaman geçmiş olaylarla ilgili sonsuz bir sayıyı sayabileceğimizi gösterir. Fakat problem şudur; bu sonsuz olaylar toplamı ardışık toplama ile nasıl oluşabilir? Bizim zihinsel olarak bu serileri nasıl kavradığımız, serilerin ontolo-jik karakterine hiçbir etkide bulunmaz; bu serilerin ontolojik karakteri başlangıcı olmama ve sonlu olmaktır, yani arka arkaya eklemeyle tamamlanmış gerçek sonsuz olmaktır.

132 K.R. Popper, "On the Possibility of an Infinite Past: a Reply to Whitrow," *British Journal for the Philosophy of Science* 29 (1978), s. 47-8.

133 R.G. Swinburne, "The Beginning of the Universe," *The Aristotelian Society* 40 (1966), s. 131-2.

Böylece (2.2.1) ve (2.2.2)'ye yöneltilen itirazların, öncülün kendisi kadar makul olmadığı sonucuna ulaşıyoruz. İkisi birlikte (2.2.3)'ün doğruluğuna işaret etmektedir; bu ise evrenin var olmaya başladığını göstermektedir.

İlk Bilimsel Doğrulama

Evrenin başlangıcı olduğuna dair bütünüyle felsefi olan bu kanıtlar, bu yüzyıl boyunca astrofizik ve astronomideki buluşlarla kayda değer bir şekilde doğrulanmışlardır. Bu doğrulamalar iki başlık altında özetlenebilir; evrenin genişlemesi temelli doğrulama ve evrenin termodinamik özelliklerinden hareketle doğrulama.

1920’lerden önce, bilim insanları, evrenin tüm zamanlar boyunca durağan ve ezeli olduğuna inanıyorlardı. Bu geleneksel kozmolojiyi yıkacak depremin sarsıntıları, ilk kez 1917’de, Albert Einstein Genel İzafiyet Teorisi’ni (GİT) kozmolojiye uyguladığında hissedildi. Einstein, hayal kırıklığıyla, maddenin kütle-çekimsel etkisini dengelemek için eşitliklerde ufak bir hileye başvurmazsa; GİT’nin, ezeli ve statik bir evren modeline izin vermeyeceğini keşfetti. Sonuç olarak, Einstein’ın evreni bıçak sırtında idi ve ufak bir düzensizlik bile -maddenin evrenin bir yerinden diğerine hareketi örneğin- ya evrenin genişlemesine ya da şiddetli bir biçimde içeriye doğru çekilmesine neden olacaktı. 1920’lerde birbirlerinden bağımsız olarak, Rus matematikçi Alexander Friedman ve Belçikalı astronom Georges LeMaître, Einstein’ın modelinin bu özelliğini ciddi bir şekilde ele alarak, onun denklemlerinden hareketle genişleyen bir evreni öngören çözümler formüle ettiler.

1929’da Amerikalı astronom Edwin Hubble, uzak galaksilerden gelen ışık spektrumunun sistemli bir şekilde kırmızı ucuna kaydığını gösterdi. Bu kırmızıya kayma, ışık kaynaklarının görüş alanında uzaklaştığını gösteren bir Doppler etkisi olarak değerlendirildi. İnanılmaz bir şekilde, Hubble’ın keşfetmiş olduğu şey, Einstein’ın GİT’ine dayanarak Freidman ve LeMaître tarafından öngörülmüş olan evrenin genişlemesi idi. Bu adeta bilim tarihinde gerçek bir dönüm noktası oldu. John Wheeler hayretini dile getirirken şöyle der: “Yüzyıllardan beri bilimin yapmış olduğu bütün öngörüler içerisinde bu kadar büyüğü var mıdır; evrenin genişlemesi gibi fantastik bir olayı öngörmek, doğru şekilde öngörmek ve bütün beklentilerin aksine öngörmek?”[134]

134 John A. Wheeler, “Beyond the Hole,” *Some Strangeness in the Proportion,* içinde. Harry Woolf (der.) (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1980), s. 354.

Freidman-LeMaître modeline göre, zaman ilerledikçe birbirinden ayrılan galaksilerin mesafeleri daha da büyür. GİT'e dayanan modelin, evreni, önceden var olan boş uzayda genişliyormuş gibi tasvir etmediğini kavramak önemlidir. Aksine uzayın kendisi genişlemektedir. Galaksilerin uzaya göre hareketsiz oldukları düşünülür, fakat balon şişerken balonun yüzeyine işaretlenmiş noktaların birbirinden uzaklaşmaları gibi, uzayın kendisi genişledikçe galaksilerin birbirleri arasındaki mesafe de artar. Evren genişledikçe, madde yoğunluğu da gittikçe azalır. Birisi genişlemenin başlangıç aşamasını düşündüğünde ve zamanda geriye dönüşün anlamını kavradığında; evrenin, sonlu geçmişte, belirli bir noktada, sonsuz yoğunluk durumuna sahip olduğu gibi şaşırtıcı bir sonuca varır. Bu durum, uzay-zaman eğriliğinin sıcaklık, basınç ve yoğunlukla birlikte sonsuz olduğu bir tekilliği temsil eder. Böylece bu tekillik, uzay-zamanın kendisine bir sınır veya uç oluşturur. P.C.W. Davies, bu hususta şu yorumda bulunur:

> Bu öngörüyü en uç anlamında anlayacak olursak, evrendeki bütün mesafelerin sıfıra büzülmüş olduğu bir noktaya varırız. Böylece ilk kozmolojik tekillik, evren adına geçmiş zamansal bir sınır oluşturur. Böyle bir sınır yüzünden, fiziksel akıl yürütmeyi, veya uzay-zaman kavramını bile, sürdüremeyiz. Bu sebepten dolayı, çoğu kozmolog ilk tekilliği evrenin başlangıcı olarak düşünürler. Bu görüşe göre, büyük patlama yaratma olayını temsil eder; sadece evrendeki bütün madde ve enerjinin yaratılması değil, aynı zamanda uzay-zamanın kendisinin de yaratılması.[135]

135 P. C. W. Davies, "Spacetime Singularities in Cosmology," *The Study of Time III* içinde, J. T. Fraser (der.) (Berlin: Springer Verlag, 1978), s. 78-9.

"Büyük Patlama" terimi ilk olarak Fred Hoyle tarafından, Friedman-LeMaître'nin tahmin etmiş olduğu evrenin başlangıcı için alaycı bir ifade olarak kullanılmış bir sözdür. Bu ifade, genişleme dışarıdan gözlemlenemediği için yanıltıcı olabilir. (Büyük Patlama'dan "önce"si olmadığı gibi onun "dışı" da yoktur.) Böyle bir modelde, ilk tekillikten "daha önceki bir uzay-zaman noktasının" var olmadığı doğrudur veya "tekillikten önce bir şeyin var olduğu" yanlıştır. Standart Büyük Patlama modeli böylece evrenin mutlak bir başlangıcını öngörür. Eğer bu model doğru ise o takdirde Kelam Kozmolojik Kanıtı'nın ikinci öncülü ile ilgili beklenmedik bilimsel bir doğrulamaya sahip olmuşuz demektir.

Model doğru mudur, veya daha da önemlisi, evrenin başlangıcını öngörmede haklı mıdır? Uzak galaksilerden gelen kırmızıya kayan ışığın Büyük Patlama adına güçlü delililler ortaya koyduğunu zaten gördük. İlaveten, evrende helyum gibi belirli hafif elementlerin çokluğunun en iyi açıklaması; onların yoğun ve sıcak Büyük Patlama'da oluşmuş olmalarıdır. 1965'teki kozmik fon radyasyonunun keşfi ise Büyük Patlama'nın en önemli delillerinden biri olarak değerlendirilir.

Ama yine de, Standart Büyük Patlama birçok açıdan tadil edilmeye gereksinim duyacaktır. Model, Einstein'ın Genel İzafiyet Teorisine dayanır. Fakat Einstein'ın teorisi, atom-altı uzay ölçeklerine indirgene-memektedir. Bu noktada atom-altı fiziğe giriş yapmak zorundayız ve bunun nasıl yapılacağından emin olan kimse de yoktur. Dahası, evrenin genişlemesi standart modelde olduğu gibi sabit değildir. Genişleme muhtemelen sürekli artan bir ivmeyle gerçekleşmektedir ve geçmişte çok kısa bir zaman diliminde süper hızlı bir genişleme olmuş olabilir.

Standart modelle ilgili bu tartışmalı hususların hiçbiri, evrenin mutlak başlangıcı ile ilgili temel öngörüyü etkilemez. Gerçeği söylemek gerekirse, Friedman ve LeMaître'nin çalışmasından bu yana fizikçiler on yıllardan beri alternatif modeller önerdiler ve mutlak bir başlangıca sahip olmayanların çalışmadığı birçok kereler gösterildi. Alternatiflere en pozitif şekilde yaklaştığımızda bile, en makul stan-dart-olmayan modellerin, evren için mutlak bir başlangıcı ihtiva edenler olduğu gözükmektedir: Bu başlangıç, bir başlangıç "noktası" içerebilir veya içermeyebilir. Fakat noktasal bir başlangıca sahip olmayan bu teorilere göre, (Stephen Hawking'in "sınırı olmama" önerisi gibi), geçmiş sonsuz değil, hâlâ sonludur. Bu teorilere göre evren sonsuzdan beri var değildir, var olmaya başlamıştır; bu olay belirli bir noktada olmamış olsa bile.

2003 yılında, buradaki tartışma açısından önemli bir husus ortaya kondu; üç önde gelen kozmolog Arvin Borde, Alan Guth ve Alexan-der Vilenkin, tarihi boyunca genişlemiş olan "herhangi bir evren"in geçmişte sonsuz olamayacağını, aksine geçmişte bir uzay-zaman sınırına sahip olması gerektiğini ispatlayabildiler.

Onların ispatını bu kadar güçlü yapan şey, evrenin en erken dönemi ile ilgili ileri sürülen farklı fiziki senaryoların hangisi doğru olursa olsun, bu hususlar "dikkate alınmaksızın" ispatlarının doğru olmasıdır. Evrenin en

erken dönemi ile ilgili fizikteki tartışmalarda bir konsensüs sağlanmadığı için, bu kısa zaman dilimi spekülasyonlar için kırılgan bir zemin olagelmiştir. Bir bilim insanı, bu kısacık zaman dilimini, çok eski zamanlardan kalma haritalardaki "burada ejderhalar var!" yazısıyla işaretlenmiş olan bölgelere benzetmiştir; buna göre bu kısacık dönem, tamamen hayal mahsulü şeylerle doldurulabilir. Fakat Borde-Guth-Vilenkin teoremi, bu kısacık zaman dilimi hakkındaki fiziki açıklamanın ne olacağından bağımsızdır.

Onların teoremi, evrenimizin evrimleşmiş olabileceği kuantum boşluk durumunun -ki bazı bilim adamları bu durumu yanlış bir şekilde "hiçlik" olarak adlandırarak popülerlik kazandırmıştır- geçmişte ezeli olamayacağını, aksine bir başlangıca sahip olması gerektiğini ima eder. Bizim evrenimiz, birçok evrenden meydana gelen "çoklu-evre-nin (multiverse)" çok küçük bir parçası olsa bile; onların teorisi, çoklu evrenin kendisinin de mutlak bir başlangıca sahip olmasını gerektirir. Spekülatif teoriler, -Büyük Patlama öncesi enflasyon senaryoları gibi- Borde-Guth-Vilenkin'in teoreminin sonucu olan mutlak başlangıçtan kurtulmak için icat edilmişlerdir; fakat bu teorilerin hiçbirisi, ezeli bir geçmiş görüşünü geri kazandırmada başarı sağlayamamıştır. En fazla, başlangıcı sadece bir adım geriye ötelemişlerdir. Vilenkin, bulgularının sonucu hakkında açık sözlüdür:

> Bir argümanın makul insanları inandıran şey olduğu, ispatınsa (proof) makul olmayan bir insanı bile inandıran şey olduğu söylenir. Mevcut ispatla, kozmologlar geçmiş ezeli bir evren olasılığının arkasına daha fazla gizlenemezler. Kaçış yok, kozmik bir başlangıç problemiyle yüzleşmek zorundalar.[136]

136 Vilenkin, *Many Worlds in One,* s. 176.

Biz evrenin başlangıcının olmadığını iddia eden yeni teorilerin ileri sürüleceği beklentisi içerisinde olabiliriz. Bu tür öneriler memnuniyetle buyur edilecektir, fakat daha önce başarısız olmuşların daha fazla başarılı olacaklarını düşünmek için makul bir sebebe sahip değiliz. Kuşkusuz, bilimsel sonuçlar sürekli değildir. Buna karşın delilin hangi yolu gösterdiği açıktır. Bugün "Kelam Kozmolojik Kanıtı" savunanlar, evrenin var olmaya başladığı hususunda, güvenli bir şekilde, bilimsel ana akım içerisindedirler.

İkinci Bilimsel Doğrulama

Tüm bu sayılanlara ilaveten, farklı kozmolojik modellerin termodinamik özelliklerine dayanan, evrenin başlangıcı ile ilgili ikinci bir bilimsel kanıt vardır. Termodinamiğin ikinci kanununa göre, kapalı bir sistemde meydana gelen süreçler daima denge durumuna yönelir. Burada, evrenin bu temel kanunu, bir bütün olarak evrene uygulandığında, bunun hangi sonuçları göstereceğiyle ilgiliyiz. Zira evrenimiz devasa kapalı bir sistemdir ve evrenimizin kendi dışıyla bir enerji temelli etkileşimi mevcut değildir.

İkinci kanun, yeterli zaman var olduğunda evrenin "ısı ölümü" olarak bilinen, termodinamik denge durumuna varacağını gösterir. Bu ölüm, evrenin sonsuza dek genişleyeceğine veya sonunda geri bü-züleceğine bağlı olarak, sıcak da olabilir soğuk da. Evrenin yoğunluğu, genişleme gücünün üstesinden gelecek kadar büyük olursa, o takdirde evren yeniden sıcak bir ateş topuna geri büzülecektir. Evren büzülürken, yıldızlar sonunda patlayana veya yok olana kadar daha hızlı bir şekilde yanacaklardır. Evrenin yoğunluğu arttıkça, kara delikler etrafındaki her şeyi içerisine çekmeye başlar ve kara deliklerin hepsi en sonunda, bundan sonra hiçbir şekilde tekrar ortaya çıkmayacak, evrenin hepsini kapsayacak devasa bir kara delikte birleşir. Diğer yandan, eğer evrenin yoğunluğu genişlemeyi durdurmaya yetmezse, -daha olası gözüken budur- daha sonra galaksiler bütün gazlarını yıldızlara dönüştürecekler ve yıldızlar da yanıp patlayacaklar. 10^{30} yaşında evren; % 90 ölü yıldızlardan, % 9 süper büyük kara deliklerden ve % 1 atomik maddeden oluşacaktır. Temel parçacık fizikçileri bundan sonra protonların elektronlara ve pozitronlara bozunacağını ve böylece uzayın inceltilmiş gazla dolu olacağını, bunun da o kadar ince olacağını ileri sürüyorlar ki buna göre bir elektron ve pozitron arasındaki mesafe yaklaşık olarak şu andaki galaksimizin büyüklüğü kadar olacaktır. Bazı bilim adamları, 10^{100} yılında kara deliklerin kendilerinin radyasyon ve temel parçacıklar olarak yok olacağına inanıyorlar. Nihayetinde devamlı genişleyen, soğuk ve karanlık evrendeki maddenin hepsi, olağan üstü derecede küçük temel gaz parçacıklarına ve radyasyona dönüşecektir. Sonuçta denge durumu tamamen hâkim olacak ve bütün evren hiçbir değişimin meydana gelmediği nihai bir durumda nihayete erecektir.

Son keşifler, kozmik genişlemenin, hızını yavaşlatmak yerine artıran bir pozitif kozmolojik sabitin var olduğuna dair güçlü delil ortaya koymaktadır. Beklenmedik bir şekilde, uzayın hacmi üstel olarak arttığı için, daha fazla entropi üretimi için daha büyük alan oluşmakta ve zaman ilerledikçe evren denge durumundan çok daha fazla uzaklaşmaktadır. Fakat genişlemedeki ivmelenme, sadece, genişleyen evrende, artık nedensel olarak ilişki içerisinde bulunmayan izole maddi parçaların oluşumunu hızlandırır. Bu parçaların her biri sırasıyla termodinamik yok oluşla karşı karşıya kalır. Böylece ikinci kanun temelinde öngörülmüş olan kaçınılmaz son, temelde, aynen kalır.

Şimdi sorulması gereken soru şudur: Eğer evren sonsuz geçmişten beri var olsaydı, neden şu anda soğuk, karanlık ve yaşamsız bir durumda değildir? 19. yüzyıldaki atalarının aksine, çağdaş fizikçiler, evrenin ezeli olduğunu ima eden varsayımı sorgulamaya başlamışlardır. Davies, bunu, şu şekilde ifade eder:

> Bugün, çok az kozmolog, en azından bildiğimiz kadarıyla, evrenin sonlu bir geçmişte bir başlangıcının olduğundan şüphe eder. Bu veya şu şekilde, evrenin daima var olduğunu ileri süren alternatif görüş, temel bir çelişkiye düşer. Güneş ve yıldızlar sonsuza kadar yanmayı sürdüremezler; er ya da geç onların yakıtları bitecek ve öleceklerdir.
>
> Aynı şey bütün tersinmez fiziksel süreçler hakkında da doğrudur; onların çalışması için evrendeki enerji stoğu sınırlıdır ve bu stok sonsuza dek kullanılamaz. Bu, termodinamiğin ikinci kanunu olarak ifade edilen kanunun kaçınılmaz bir sonucudur; bu kanunu bütün evrene uyguladığınızda, nihai bir dejenerasyon durumuna doğru tek yönlü bir ilerlemenin ve maksimum entropi -düzensizlik- durumuna doğru bozulmanın olacağını anlarsınız. Bu nihai duruma şu ana kadar ulaşılmadığı için, bundan, evrenin sonsuz bir zamandan beri var olmuş olamayacağı sonucu çıkar. [137]

[137] Paul Davies, "The Big Bang—and Before," The Thomas Aquinas College Lecture Series, Thomas Aquinas College, Santa Paula, Calif., March 2002.

Davies, "Evren sonsuzdan beri var olmuş olamaz. Sonlu bir zaman önce bir başlangıcın mutlaka var olmuş olması gerektiğini biliyoruz" sonucuna varır.[138]

[138] Paul Davies, “The Big Questions: In the Beginning,” ABC Science Online, interview with Phillip Adams, http://aca.mq.edu.au/pdavieshtml.

Böylece, bu kez termodinamik temelli bilimsel delil, Kelam Kozmolojik Kanıtı’nın ikinci öncülünün haklılığını onaylar. Bu delil özellikle etkileyicidir, çünkü termodinamik fizikçiler tarafından pratik olarak bilimin tamamlanmış bir sahası olarak kabul edilir. Bu, burada hareket noktası olan bilimsel delilin temelinin sarsılmaz olduğunu gösterir.

Görüldüğü gibi evrenin başlangıcı ile ilgili hem felsefi kanıta hem de bilimsel doğrulamaya sahibiz. Bu temelde, evrenin var olmaya başladığı ile ilgili öncül (2)’nin doğru olduğu sonucuna kolayca ulaşabileceğimizi düşünüyorum.

İlk Öncül

Öncül (1)’in, diğer öncüllere kıyasla tartışmasız doğru olduğu kanaatindeyim. Bir şeyin yoktan var olamayacağı metafiziksel sezgiye dayanmaktadır. Bundan dolayı, bu ilke adına ortaya konan herhangi bir kanıtın, ilkenin kendisi kadar açık olmaması muhtemeldir. Büyük şüpheci David Hume bile, bir şeyin nedensiz olarak var olabileceği gibi mantık dışı bir önermeyi hiçbir zaman iddia etmediğini ifade etmiştir; O sadece bir kimsenin açık bir şekilde doğru nedensel ilkeyi “ispatlayabileceğim” inkâr etmiştir.[139] Eğer başlangıçta, mutlak bir şekilde -Tanrı, uzay, zamanın var olmadığı- yokluk olsaydı, o takdirde nasıl evrenin bir şekilde var olması mümkün olabilirdi? *Ex nihilo* (yokluktan) *nihilfit* (yokluk meydana gelir) ilkesinin doğruluğu bence barizdir.

[139] David Hume’dan John Stewart’a, Şubat, 1754, *The Letters of David Hume* içinde, J.Y.T. Greig (der.) (Oxford: Clarendon Press, 1932), 1:187

Buna rağmen, bazı düşünürler, mevcut bağlam içerisinde bu öncülün işaret ettiği teizmden kurtulmak için, onun doğruluğunu inkâr etmek zorunda hissetmişlerdir kendilerini. Onun teistik çıkarımlarından sakınmak için, Davies “çok fazla ciddiye alınmaması gerektiği”ni itiraf ettiği bir senaryo sunar, fakat bu senaryonun Davies için güçlü bir cazibesi varmış

gibi görünüyor.[140] O bir kuantum kütle-çekim teorisine referansta bulunur; buna göre uzay-zamanın kendisi, mutlak yokluktan sebepsiz bir şekilde var olabilir. Henüz tatmin edici bir kuantum kütle-çekim teorisi"nin var olmadığını kabul etmesine rağmen; böyle bir teori; parçacıkların kendiliğinden ve nedensiz ani bir şekilde yaratılması ve yok olmasına olduğu gibi uzay-zamanın kendiliğinden ve nedensiz ani bir şekilde yaratılma ve yok olmasına olanak sağlar. Teori, örneğin önceden olmadığı yerde bir uzay lekesinin meydana çıktığı, matematiksel olarak belirlenmiş kesin bir olasılığı gerektirmektedir. Böylece uzay-zaman, sebepsiz kuantum geçişlerinin sonucu olarak hiçlikten ansızın meydana gelebilir.[141]

140 Paul Davies, *God and the New Physics* (New York: Simon & Schuster, 1983), s. 214.

141 Age., s. 215

Aslında parçacık çifti üretimi, Davies'in işaret ettiği şekilde, bu radikal yoktan oluş için analoji ortaya koymaz. Bu kuantum fenomeni, her olayın bir nedeni vardır ilkesine bir istisna teşkil etse bile, bir şeyin yokluktan var olduğuna dair analoji oluşturmaz. Fizikçiler bundan parçacık çifti "yaratılması" veya "imhası" olarak bahsetmelerine karşın, bu tür terimler felsefi olarak hatalıdır, zira gerçekten var olan şey enerjinin maddeye dönüşümü veya tersidir. Davies'in ifade ettiği gibi; "Burada tarif edilen süreç, maddenin yoktan yaratılması yerine, önceden var olan enerjinin maddi forma dönüşmesini gösterir."[142] Bu yüzden, Davies; "parçacıklar... hiçbir yerden özel bir sebep olmaksızın var olabilir" ve yine "ama kuantum fiziği rutin bir şekilde yokluktan bir şeyler üretmektedir" diyerek, okuyucusunu son derece yanlış yönlendirmiştir.[143] Bilakis kuantum fiziği, "hiçbir zaman" yokluktan bir şeyler üretmemektedir.

142 Age., s. 31

143 Age., s. 215, 216 170

Aslında, kuantum teorisi, Davies'in işaret ettiği şekilde, yokluktan kendiliğinden oluşu hiçbir şekilde içermez. Bir kuantum kütle-çekim kuramı, bir temel kuvvet ve tek türde parçacığın var olduğu süper-si-metrik bir durumda bütün tabiat kuvvetlerini bir araya getiren Büyük Birleşik Teori'de açıklanabilen uzay geometrisinden ziyade; parçacıkların (gravitonlar) değişimine dayanan bir kütle-çekimsel teori ortaya koyma

gayesi güder. Fakat bunda, kendiliğinden *ex nihilo* oluşun imkanını ileri süren hiçbir şey yoktur.

Aslında Davies'in açıklamasının rasyonel olup olmadığı bile açık değildir. Yokluğun "öncesinde hiçbir şeyin var olmadığı" bir uzay-zaman bölgesini meydana getirmek durumunda olduğu matematiksel bir olasılığın var olduğunu iddia etmekle, kastedilen ne olabilir? Yeterli zaman var olduğunda, belirli bir mekânda bir uzay-zaman bölgesinin aniden var olacağı anlamına gelemez; zira ne mekân ne de zaman, uzay-zamandan ayrı vardırlar. Bir şeyin yokluktan var olduğu ile ilgili bazı olasılıkların var olduğu düşüncesi tutarsız gözükmektedir.

Bu bağlamda, bir şeyin nedensiz olarak var olabileceği hususunda Jonathan Edwards tarafından ileri sürülen bir kanıt hakkında A.N. Prior tarafından yapılmış bazı yorumları hatırlatırım. Edwards, bunun imkânsız olduğunu söylemiştir, çünkü o zaman, neden bir şeylerin veya her şeyin nedensiz olarak var olamadığı veya olmadığı açıklanamaz. Bir kimse, sadece belirli yapıdaki şeyler nedensiz olarak var olurlar şeklinde cevap veremez, çünkü onların var olmalarından önce onların var olmalarını sağlayacak bir doğaya sahip değildiler. Prior, Edwards'ın yaklaşımını kozmolojiye uygulamıştır; bunu yaparken yokluktan sürekli hidrojen atomlarının yaratıldığını kabul eden Durağan Durum Modeli'ni hareket noktası yapmıştır:

> Bu sürecin nedensiz olması Hoyle'un teorisinin bir parçası değildir, fakat bunun hakkında daha kesin olmak istiyorum ve söylemek istiyorum ki eğer nedensiz ise, o takdirde aniden olduğu ifade edilen şey fantastik ve inanılmazdır. Eğer objelerin -şu anda gerçekten obje olanların, kapasitelere sahip cevherlerin- bir neden olmaksızın var olmaya başlamaları mümkünse-o zaman onların hepsinin aynı çeşit objeler olarak, yani hidrojen atomları olarak, sonuçta ortaya çıkmaları inanılmazdır. Hidrojen atomlarının kendine has doğası, bu tür var olmaya başlamayı, başka herhangi türdeki objeler için değil de, hidrojen atomları için mümkün kılan şey olamaz. Zira hidrojen atomları, onlar ona sahip olmak için orada olana kadar, bu tabiata sahip değildirler; yani onların var olmaları zaten gerçekleşene kadar. Edward'ın kanıtı budur esasında; ve burada tamamen ikna edici gözüküyor. ..[144]

[144] A.N. Prior, “Limited Indeterminism,” *Papers on Time and Tense* içinde (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 65.

Mevcut durumda, eğer mutlak olarak yokluk olsaydı, o takdirde boşluktan kendiliğinden çıkan, diyelim ki hidrojen atomları veya tavşanlar değil de, niçin uzay-zaman olmuş olmalıdır? Bir kimse, herhangi tikel bir nesnenin aniden sebepsiz olarak yokluktan var olma olasılığından nasıl bahsedebilir?

Davies, bir keresinde, fizik kanunlarından sanki nedensiz var olabileni belirleyen kontrol edici unsurlarmış gibi cevap veriyor görünüyor: “Peki ya kanunlar? Evrenin varlığa gelebilmesi için ilk evvela onlar ‘orada’ olmak zorundadırlar. Bir kuantum geçişinin evreni meydana getirebilmesi için, ilk olarak kuantum fiziği (bir anlamda) var olmak zorundadır.”[145] Bu aşırı tuhaf gözükmektedir. Davies, kendiliğinden oluşu sınırlandıracak şekilde, tabiat kanunlarına bir çeşit on-tolojik ve nedensel konum bahşetmiş gibidir. Bunun açıkça yanlış bir bakış olduğu açıktır: Fizik kanunlarının kendileri herhangi bir şeye neden olamaz veya onu sınırlandıramaz; onlar sadece, evrende meydana gelen şey hakkında belirli bir yapının ve genellemenin önerme-sel betimlemeleridir. Edward’ın gündeme getirdiği soru şudur: Mutlak bir şekilde yokluk olsa, başka bir şeyin değil de onun yerine herhangi bir şeyin, nedensiz aniden var olması neden doğru olsun? Öyle olmasının bir şekilde uzay-zamanın tabiatından kaynaklandığını söylemek faydasızdır, çünkü eğer mutlak olarak yokluk varsa, o takdirde, uzay-zamanın var olmasını belirleyecek bir tabiat var olmuş olmayacaktır.

[145] Davies, *God,* s. 217. 172

Bununla birlikte, daha temelde Davies’ın düşündüğü şey, tereddüde mahal bırakmayacak şekilde metafiziksel olarak anlamsızdır. Onun se-naryosu bilimsel bir teoriymiş gibi sunulmuş olmasına karşın, kralın çıplak olduğunu söyleyecek kadar cesur olunmalıdır. Uzay-zamanın ortaya çıkışı için zorunlu ve yeter şartların var olduğu ve var olmadığı durumları değerlendirelim; eğer varsa, o zaman yokluğun var olduğu doğru değildir, eğer yoksa, o zaman varlığın mutlak var-olmayandan meydana gelmesi ontolojik olarak imkansız gözükmektedir. Yokluktan kendiliğinden var olmaya “kuantum geçişi” demek veya ona “ku-antum kütle-çekimi” atfetmek, hiçbir şeyi açıklamaz; aslında bu açıklamada bir açıklama yoktur. O sadece olur!

Bu yüzden, bana göre, Davies burada sunulan kanıtın ilk öncülünün doğruluğunun yadsınması için herhangi makul bir temel ortaya koymamıştır. Var olmaya başlayan her şeyin bir nedene sahip olduğu, bizim tecrübemizde devamlı doğrulanan, ontolojik olarak zorunlu bir doğru olarak gözükmektedir.

Zati/Kişisel Yaratıcı

(1) ve (2) öncüllerinin doğruluğu göz önünde bulundurulduğunda, (3)'le ifade edildiği gibi evrenin varlığının bir nedeni olduğu mantıksal olarak ortaya çıkar. Esasen, evrenin sebebinin Zati bir Yaratıcı olması gerektiği, makul bir şekilde iddia edilebilir. Zira başka türlü, ezeli bir sebepten zamansal bir etki nasıl çıkabilirdi? Eğer sebep, basit bir şekilde ezelden beri var olan zorunlu ve yeter şartların mekanik olarak işlemesi olsa idi, o takdirde neden sebebin etkisi de ezelden beri var olmasın? Örneğin suyun donmuş olmasının sebebi sıfır derecenin altında sıcaklığın olması ise, eğer derece de ezelden beri sıfır derecenin altındaysa; o zaman şu anda var olan herhangi bir su ezelden beri donmuş olurdu. Ezeli bir sebebin zamansal bir etkiye sahip olmasının tek yolu, ancak, eğer sebep zamandaki bir etkiyi yaratmayı özgür bir şekilde seçen zati bir failse mümkün görünmektedir. Örneğin ezelden beri oturan bir adam, ayağa kalkmayı irade edebilir; böylece, ezeli olarak var olan bir failden, zamansal bir etki ortaya çıkabilir. Aslında failde değişimi gerektirmeyecek şekilde, fail ezelden zamansal bir etkiyi irade edebilir. Böylece biz, sadece evrenin ilk sebebinin olduğu sonucuna değil, aynı zamanda onun Zati Yaratıcısı olduğu sonucuna varırız.

Özet ve Sonuç

Sonuç olarak, evrenin var olmaya başladığının makul olduğunu, hem bilimsel doğrulama hem de felsefi kanıta dayalı olarak görmüş olduk. Var olmaya başlayan her ne varsa, varlığının bir sebebi olduğu ilkesinin sezgisel

olarak açık bir ilke olduğu göz önünde bulundurulduğunda, evrenin varoluşunun bir nedeni olduğu sonucuna varmış oluruz. Kanıtımıza göre, bu neden; nedensiz, maddi olmayan, ezeli, değişmez, zamansız olmak zorundadır. Dahası, zamanda bir etki yaratmayı özgür bir şekilde seçen Zati Bir Fail olmak zorundadır. Bu yüzden Kelam Kozmolojik Kanıtı'na dayanarak, Tanrı'nın var olduğuna inanmanın rasyonel olduğu sonucuna varıyorum.

NATURALİZME KARŞİ EVRİMSEL ARGÜMAN[146]* - Alvin Plantinga - Tercüme: Fehrullah Terkan

146 * Bu makale, yazarın *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011) isimli kitabının Part IV Chapter 10'in kısmen modifiye edilerek tercüme edilmiş halidir.

Örneğin: "Darwin'in keşfettiği ve artık bizim de varlığın ve bütün hayatın görünürde amaçlı formunun açıklaması olduğunu bildiğimiz doğal seleksiyon, kör ve bilinçsiz otomatik süreç, hiç bir amaca sahip değildir."

Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (London and New York: W.W. Norton and Co., 1986), p. 5.

Benim genel tezim: bilim ve din arasında yüzeysel bir çatışma fakat derin bir uyum; naturalizm (tabiatçılık/doğacılık) ile bilim arasında ise yüzeysel bir uyum fakat derin bir çatışma vardır. ... Naturalizm ve bilim arasındaki yüzeysel uyuma rağmen—bilimin naturalizmi ima ettiği veya desteklediği veya onayladığı veya onunla iyi uyuştuğu anlamına gelecek bütün iddialara rağmen— ben bilim ve naturalizmin gerçekte hiçbir şekilde birbirlerine uymadığını ileri süreceğim. Gerçek şu ki naturalizm ve bilim arasında derin bir rahatsızlık, derin bir uyumsuzluk ve derin bir çatışma vardır.

1. Yüzeysel Uyum

Sanırım naturalizm ve bilim arasında (en azından) yüzeysel bir uyumun bulunduğunu kanıtlamaya girişmek gerçekten gerekli değildir; naturalizmin

başrahipleri, yeterince yüksek sesle bunun tellallığını yapıyorlar. Naturalistler (tabiatçılar) bilime bağlılık andı içerler; kendi flamalarını bilimin direğine çivilerler; tıpkı kendini bayrakla sarmalayan bir politikacı gibi kendilerini bilim örtüsüyle sarıp sarmalarlar. Onlar, naturalizmin, "bilimsel dünya görüşünün" parçası olduğunu, modern bilimin gelişiyle doğa-üstücülüğün *(supernaturalism)* bir hurafe doku olarak faş olduğunu - belki bilim öncesi çağda makbul ve hatta anlamlı olduğunu, ama şimdi artık geçerli olmadığını— kendilerinden emin bir şekilde iddia ederler. Burada özellikle büyüleyici bir tabir, [kullanılması] mecburi olan "şu anda bildiğimiz üzere"[1] ifadesidir: daha önce cehalet ve hurafe içerisinde debelenip duruyorduk, fakat şimdi, bilim sayesinde nihayet hakikati biliyoruz.

Ancak, bütün bunlar bir hatadır ve üstelik kocaman bir hatadır. Naturalistler, normalde, neden bilimin naturalizmi garanti ettiğini veya desteklediğini düşündüklerini açıklamazlar; onlar, genellikle, sadece olguyu ilan etmekle yetinirler. Ve normalde onların ilan ettikleri şey, mesela kuantum mekaniğinin veya genel izafiyetin veya elementlerin periyodik tablosunun değil de Darwin'in, teizmi ve tabiat-üstücülüğü tahtından indirdiğidir. Müteveffa Stephen J. Gould'a göre, "Darwin'den önce, bizi cömert bir Tanrı'nın yarattığını düşündük"; fakat şimdi, Darwin'den sonra farkına vardık ki "hiçbir müdahil ruh, tabiatın gidişatını sevgiyle gözetlemiyor ." George Gaylord Simpson da önergeyi desteklemektedir: İnsan, planda olmayan, amaçsız ve tabii bir sürecin neticesidir.[147]

[147] George Gaylord Simpson, *The Meaning of Evolution* (gözden geç. bsk., 1967), ss. 34445.

Ancak bu, zihinsel bir keşmekeşin neticesidir -yani kılavuzlu ve kılavuzsuz evrim *(guided and unguided evolution)* arasındaki, ciddi bilim ile felsefi veya teolojik eklenti arasındaki keşmekeşin. Kısaca özetleyeyim: Bilimsel evrim teorisi, bu haliyle, Tanrı'nın, amaçladığı hedeflere ulaşacak bir tarzda evrimin seyrine rehberlik edip düzenlediği, onu planlayıp yönettiği düşüncesiyle tamamen bağdaşmaktadır. Belki O, doğru mutasyonların doğru zamanlarda ortaya çıkmasına sebep olmakta; [148] belki belli bir popülasyonu yok olmaktan muhafaza etmekte; belki O, birçok başka şekillerde faaliyette bulunmaktadır. Bu sebeple, bir tarafta bir bilimsel teorimiz var; diğer tarafta da şu iddia var: evrimin seyri herhangi

bir kimse tarafından yönlendirilmemekte, yönetilmemekte veya düzenlenmemektedir; o, hiçbir teleoloji sergilemez; kördür ve ileriye dair öngörüsü yoktur; Dawkins'in dediği gibi, onun muhayyilesinde (its *mind's eye)* bir amaç veya hedef yoktur, zira onun muhayyilesi yoktur.

148 Örneğin, O, bunu [şu şekilde] yapıyor olabilir: Tanrı, (kuantum mekaniğinin GRW versiyonuyla uyumlu olarak) kuantum mekanik sistemleriyle ilişkili olan dalga fonksiyonlarının, kendilerine doğru çöktüğü eigen-değerlerini seçerek kuantum düzeyinde faaliyette bulunuyor olabilir.

Ancak bu iddia, rahatsız edici derecede gıcırtılı duyurusuna rağmen, bu haliyle bilimsel teorinin bir parçası değildir; daha ziyade, metafiziksel veya teolojik bir eklentidir. Bir tarafta bilimsel teori bulunmakta; diğer tarafta ise sürecin kılavuzsuz olduğunu söyleyen me-tafiziksel eklenti. İlki, günümüz biliminin bir parçasıdır ve günümüz biliminin herhangi bir koluna haklı olarak tanınan saygıyı hak etmektedir; fakat ilki, teizmle tamamen uyumludur. İkincisi naturalizmi destekliyor, tamam, ama bilimin bir parçası değildir ve bilime haklı olarak tanınan saygıyı hak etmiyor. Bu ikisinin birbiriyle karıştırıl-ması—yani bilimsel teorinin, o eklentiyi buna iliştirmenin sonucuyla karıştırılması, bu haliyle evrimin kılavuzsuz evrimle karıştırılması— saygıyı değil, küçümsenmeyi hak etmektedir.

Gerçek şu ki bilim, teizmle naturalizmden çok daha iyi uyuşur. Her şeyi hesaba katarsak, teizm bilime karşı naturalizmden çok daha fazla misafirperverdir, ona çok daha iyi bir yuvadır. Gerçekten de "bilimsel dünya görüşü" diye adlandırılmayı hak eden teizmdir, naturalizm değil.

2. Derin Çatışma

Burada, bu düşünme şeklini daha da ileri taşıyacağım. Naturalizm ve bilim arasındaki yüzeysel uyuma rağmen —bilimin naturalizmi ima ettiği veya desteklediği veya onayladığı veya onunla iyi bağdaştığı fikrine yönelik bütün iddialara rağmen— bilim ve naturalizmin gerçekte hiçbir şekilde birbirlerine uymadığını ileri süreceğim. Gerçek şu ki naturalizm ve bilim arasında derin bir rahatsızlık, derin bir uyumsuzluk ve derin bir çatışma

vardır. Naturalizm ve *evrim* arasında -ve dolayısıyla da naturalizm ve bilim arasında— derin ve kapanmaz bir çatışmanın olduğunu savunacağım.[149] Benim kavgam, kesinlikle bilimsel evrim teorisiyle değildir. Bu argüman, kılavuzsuz evrimin, güvenilir inanç-üreten yeteneklere sahip yaratıklar üretemeyeceği sonucuna varmak için geliştirilen bir argüman da değildir;[150] kılavuzsuz evrimin, [bu tür varlıklar] üretebileceğinden çok kuşkuluyum; fakat, *"üretemezdi"* ifadesi, benim argümanımda ne bir öncüldür ne de sonuç. Dahası, benim argümanım, naturalizmin yanlış olduğuna elbette inanmama rağmen, naturalizmin yanlış olduğu sonucuna ulaşmak için kurulan bir argüman da değildir.

149 Benim argümanımın ataları arasında C. S. Lewis'in *Miracles* (1947)'deki argümanı ve Richard Taylor'ın *Metaphysics* ((1963)'deki argümanı bulunmaktadır. Ben bu argümanı ilk olarak "An Evolutionary Argument Against Naturalism", *Logos* 12 (1991)'de sunmuştum; ayrıca şu eserler de dahil diğer bir çok yerde görülebilir: *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993) böl. 12; *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), ss.227 vd.; *Naturalism Defeated? Essays on Plantingas Evolutionary Argument Against Naturalism,* ed. James Beilby (New York: Cornell University Press, 2002), Introduction, ss.1 vd.; ve "Reply to Beilby's Cohorts," s.204 vd; *God or Blind Nature,* Paul Draper'la birlikte internet kitabı, 2007; Plantinga ve Tooley *Knowledge of God* (New York: Blackwell Publishing, 2008), ss. 30 vd.; Daniel Dennett'la birlikte *Science and Religion; Are They Compatible?)* (New York, Oxford University Press, 2010), ss.16, vd., 66 vd.; ve "Content and Natural Selection", *Philosophy and Phenomenological Research,* yakında çıkacak. Argümanı önerdiğimden bu yana geçen yıllarda, argüman hakkında (hem eleştirmenler hem de taraftarlardan) çok şey öğrendim ve mükerreren revise ettim. Burada sunulan versiyon, tarafımdan onaylı ve nihai versiyondur (umarım).

150 Daniel Dennett'in aksine; bkz. Daniel Dennett ve Alvin Plantinga, *Science and Religion; Are They Compatible?* (New York, Oxford University Press, 2010), s.73 vd. "No Miracles Needed" bölümünde Dennett, argümanı bu şekilde yanlış tevil etmektedir.

İleri süreceğim şey, naturalizmin, çağdaş bilimin ana direklerinden biri olan evrimle çatışma içinde olduğudur. Ve söz konusu çatışma, her ikisinin de doğru olamayacağı şeklinde ortaya çıkıyor değildir (çatışma, aralarında bir çelişki olduğu düşüncesi değildir); çatışma, daha ziyade, insanın her ikisini de [aynı anda] makul bir şekilde kabul edemeyeceğidir. Analoji ile anlatırsak: ben, hiçbir inancın olmadığına veya hiç kimsenin doğru

inancının olmadığına veya benim inançlarımın hepsinin yanlış olduğuna, makul bir şekilde inanamam. Bu şeylerin hepsi mümkündür, fakat ben makul bir tarzda onlara inanamam. Aynı şekilde, bir kimsenin hem naturalizme hem de bilimsel evrim teorisine makul bir tarzda inanamayacağını ileri sürme niyetindeyim. Eğer benim argümanım geçerli ve ikna edici ise, bundan çıkan şudur: natu-ralizm ve evrim arasında derin ve ciddi bir çatışma, dolayısıyla da na-turalizm ve bilim arasında derin bir çatışma bulunmaktadır.

İmdi, mevcut haliyle naturalizmin bir din olduğu açık değildir. Din kavramının çeperleri etrafında, naturalizmin oraya ait olup olmadığının belirsiz kalmasını sağlayacak yeterince muğlâklık vardır. Fakat natu-ralizm gerçekten de bir dinin ana işlevlerini yerine getirmektedir: bir ana/üst söylem *(master narrative)* öneriyor, derinlikli ve önemli insanî soruları cevaplıyor. Immanuel Kant, üç büyük insanî soru belirlemiştir: Tanrı diye bir zat var mı? Biz insanlar anlamlı bir özgürlüğe sahip miyiz? Ve biz insanlar ölümden sonra hayat ümit edebilir miyiz? Naturalizm, bu sorulara cevap vermektedir: Tanrı yoktur, ölümsüzlük yoktur, ve hakiki özgürlük davası, en iyi ihtimalle, tehlikelidir. Natu-ralizm, bize, realitenin nihai anlamda nasıl bir şey olduğunu, evrenin neresine denk düştüğümüzü, diğer yaratıklarla nasıl bir ilişki içinde olduğumuzu ve bizim varlığa gelişimizin nasıl olduğunu anlatmaktadır. Bu sebeple naturalizm, büyük teistik dinlerle rekabet halindedir: bizzat bir din olmasa bile, bir dinin ana rollerinden birini oynamaktadır. Onu bir "yarı-din" diye adlandırdığımızı farzedin. Din ile bilim arasında hiçbir çatışmanın olmadığını zaten söylemiştim: ancak, eğer benim bu bölümdeki argümanım doğru ise, bilim ile yarı-din yani na-turalizm arasında derinden bir çatışma *vardır.* Şu halde, asıl çatışma, bilim ve Hıristiyan inancı (veya daha genel olarak teistik din) arasında değil, bilim ile naturalizm arasında bulunmaktadır. Eğer biz natura-lizmin bir yarı-din olduğu gerçeğine odaklanmak istersek, pekala bir bilim-din çatışmasının olduğu doğrudur; fakat bu çatışma bilim ile na-turalizm arasındadır, bilim ile teistik din arasında değil.

3. Argüman

Benim argümanım, bizim *bilişsel yeteneklerimizi* merkeze alacaktır: bizde inanç veya bilgi üreten yetenekler veya kuvveler veya süreçler. Bu yeteneklerden biri *hafızadır* ki bunun vasıtasıyla geçmişimize dair bir şeyler biliriz. Ayrıca bir de *algı* vardır ki bununla fiziksel çevremiz hakkında -çoğunlukla yakın çevremiz, fakat ayrıca güneş, ay ve yıldızlar gibi uzak nesneler hakkında da— bilgi ediniriz. Diğer bir yeteneğimiz, genelde "a *priori sezgi"* dediğimiz şeydir; bunun sayesinde temel aritmetiğin ve mantığın hakikatlerini biliriz. *A priori sezgi* vasıtasıyla biz ayrıca önermeler arasındaki tümdenge-limsel ilişkileri algılarız; hangi önermelerin, diğer hangi önermelerden mantıksal olarak çıktığını görebiliriz. Bu şekilde, az sayıda temel aksiyomlardan hareketle, çağdaş mantık ve matematiğin muazzam yapılarını keşfedebiliriz.

Daha başka bilişsel yetenekler de vardır: Thomas Reid, bizim diğer insanların düşüncelerini ve hissiyatını bilmemizi sağlayan 'sempati' *(sympathy),* sayesinde kendi zihinsel hayatımız hakkında bilgi edindiğimiz 'iç-gözlem' (tefekkür) *(introspection-reflection),* sayesinde başkalarından bilgi öğrendiğimiz 'tanıklık' *(testimony)* ve kendisi vasıtasıyla tecrübelerimizden bilgi çıkardığımız 'tümevarım' *(induction)* gibi yeteneklerden bahsetmişti. Birçok kişi, bir ahlak duygusu (mo*ral sense)* olduğunu da ekleyecektir ki bununla biz doğruyu yanlıştan ayırırız. Tanrı'ya inananlar, ayrıca, sayesinde Tanrı'ya dair bir şeyler bildiğimiz, John Calvin'in *"sensus divinitatis"* [tanrısal hissiyat, fıtrat] dediği veya Thomas Aquinas'ın "Tanrı hakkında tabiî fakat karışık bilgi" dediği şeyi de buna ilave edecektir.[151] Bu yetenekler veya kuvveler -'burası çok sıcak', 'sağ dizimde bir ağrı var' gibi— en basit günlük inançlardan, felsefe, teoloji, tarih ve bilimin uzak alanlarında bulunabilen daha az gündelik olan inançlara kadar, çok geniş bir inanç ve bilgi dizisi üretecek şekilde karmaşık ve türlü tarzlarda birlikte çalışırlar. Yeterince açık olduğu üzere, bilimde bu yeteneklerden birçoğu birlikte iş yaparlar —algı, hafıza, tanıklık, sempati, tümevarım ve *a priori* sezgi, bunların hepsi tipik olarak işin içindedir. Bunun yanında, daha önceki yeteneklere indirgenebilen veya indirgenemeyen bütün bir teori inşa etme süreci de bulunmaktadır.

151 Bkz. benim *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), bölüm 6.

Benim argümanım bu bilişsel yeteneklerin *güvenilirliği* ile ilgili olacaktır. Örneğin, benim hafızam, ancak çoğunlukla doğru inanç üretirse güvenilirdir -tabii eğer hafızama dayalı inançların çoğu doğru ise. Hafızama dayalı inançlarım, hangi oranda doğru olmalıdır ki hafızam güvenilir olsun? Elbette bunun tam bir cevabı yoktur; fakat muhtemelen bu oran, mesela 2/3'ten büyük olacaktır. Belli bir yeteneğin güvenilirliğinden bahsedebiliriz -örneğin hafıza— fakat aynı zamanda bilişsel yeteneklerimizin bütün bir dizisinin güvenilirliğinden de söz edebiliriz. Aslına bakılırsa biz normalde yeteneklerimizin güvenilir olduklarını düşünürüz, hiç olmazsa uygun şekilde işlev gördükleri, bilişsel bir işlev hatası, bozukluk veya işlevsizlik olmadığı zamanlarda. (Sarhoş olup titremeli hezeyan *(delirium tremens)* hastalığına maruz kalırsam, benim algılarım kötüleşir ve algımın güvenilirliğine dair bütün bahisler iptal olur.) Ayrıca onların bazı şartlar altında daha güvenilir olduklarını da düşünürüz. Yanı başımızda duran orta-boy nesnelere (J.L. Austin'in adlandırdığı üzere orta-boy kumaş mamullerine) dair görsel algı, çok ufak nesnelerin veya belli bir uzaklıktaki orta-boy nesnelerin (örneğin, 500 metreden bir dağ keçisi) algısından daha güvenilirdir. Dün nerede olduğuma dair inançların doğru olması, normalde, hayli güçlü en son bilimsel teorilerden daha fazla muhtemeldir.

Teizm perspektifinden bakınca doğal olarak düşünülecek şey, yeteneklerimizin aslında çoğunlukla güvenilir olduklarıdır, en azından onların operasyon alanlarının büyük bir kısmında. Teistik dine göre, Tanrı bizi kendi suretinde yaratmıştır; bu suretin önemli bir kısmını, bizim de O'nun gibi bilgi sahibi olabilmemiz bakımından Tanrı'ya benzememiz oluşturur. Thomas Aquinas bunu şu şekilde ifade etmiştir:

> İnsanların, akıl ihtiva eden bir tabiata sahip olmalarından ötürü Tanrı'nın suretinde olduğu söylenir; böylesi bir tabiat, Tanrı'yı taklit etmede en kabiliyetli olması sebebiyle en fazla Tanrı'ya benzeyendir. (ST Ia q. 93 a. 4)

Thomas, bir akıl ihtiva eden tabiatımızdan bahsederken, açıkça, bilişsel yeteneklerimizin çoğunlukla güvenilir oldukları fikrini desteklemeyi amaçlamaktadır. Fakat farzedin ki siz bir naturalistsiniz: Tanrı diye bir zatın olmadığını, bilişsel yeteneklerimizin doğal seleksiyon yoluyla bir araya getirilmiş olduğunu düşünüyorsunuz. O zaman, bilişsel yeteneklerimizin çoğunlukla güvenilir olduğunu makul bir şekilde düşünebilir misiniz?

Ben diyorum ki düşünemezsiniz. Argümanımın temel fikri (biraz kabataslak) şu şekilde ifade edilebilir: İlk olarak, naturalizm ve evrim hesaba katılınca, bilişsel yeteneklerimizin güvenilirlik ihtimaliyeti düşüktür. (Biraz kusurlu fakat imalı şekilde ifade edecek olursak, eğer naturalizm ve evrimin her ikisi de doğru olsaydı, bilişsel yeteneklerimiz, çok büyük ihtimalle güvenilir olmazdı.) Fakat bu durumda argümanımın ikinci öncülüne göre, eğer ben hem naturalizme hem de evrime inanırsam, benim bilişsel yeteneklerimin güvenilir olduğu şeklindeki sezgisel varsayımım için bir *çürüten (defeater)* ortaya çıkacaktır. Ancak, eğer *o* inanç için bir *çürüten* olursa, o zaman, bilişsel yeteneklerim tarafından üretildiğini kabul ettiğim *herhangi bir* inanç için de bir *çürüten* olacaktır. Dolayısıyla benim 'naturalizm ve evrim doğrudur' şeklindeki inancım, bana, tam da bu inanç için bir *çürüten* verir. Bu inanç kendi ayağına sıkmış olur ve kendi kendine referanslı olarak *(self-referentially)* tutarsız olur; bu sebeple, ben onu rasyonel açıdan kabul edemem. Ve eğer bir kişi hem naturalizmi hem de günümüz biliminin direği olan evrimi kabul edemezse, o zaman natu-ralizm ve bilim arasında ciddi bir çatışma var demektir.

Argümanın başlangıç ve kabaca ifadesi için bu kadar yeter; şimdi onu daha itinalı bir şekilde geliştirmeye geçelim. İlk öncül, hem na-turalizmin hem de evrimin (veya belki de sadece naturalizmin) doğru olması durumunda, bilişsel yeteneklerimizin güvenilir olacağı hakkındaki endişe veya kuşkudur. Bu endişenin meşhur savunucuları vardır. Örnek olarak, Friedrich Nietzsche'yi alın. Normalde Nietzsche'nin söylediği şey çok az güven telkin eder, fakat aşağıdaki pasajda o bir şey yakalamış gözüküyor:

> Tanrı'nın muteberliğine başvurmasını ehemmiyetsiz addetmek Descartes'a haksızlık olur. Gerçekten de ancak eğer ahlaken bizim gibi olan bir Tanrı varsayarsak, "hakikat" ve hakikat arayışı anlamlı ve başarı vadeden bir şey olabilir. Böyle bir Tanrı kenara itilirse, aldatılmanın, hayat şartlarından biri olup olmadığı sorusu her zaman sorulabilir.[152]

152 *Nietzsche: Writings from the Late Notebooks* (Cambridge Texts in the History of Philosophy), ed. Rüdiger Bittner, tr. Kate Sturge (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), Notebook 36, Haziran-Temmuz 1885, s.26.

Günümüze sıçrarsak, teizmin dostu olmayan filozof Thomas Na-gel var: "Eğer objektif teori [örneğin, doğru inançlar] için sahip olduğumuz

kapasitemizin doğal seleksiyonun ürünü olduğuna inansaydık, bu, onun sonuçları hakkında ciddi kuşku duymayı haklı kılardı."[153] Başka bir filozof Barry Stroud'a göre (o da teizmin dostu değildir), "[naturalizmde], naturalist, düşünüp kendisinin naturalist dünya görüşüne inandığını kabul eder etmez ortaya çıkan utanç verici bir saçmalık vardır. ... Yani o, bunu söyleyemez ve sürekli olarak da doğru addedemez."[154] Önde gelen bir naturalist filozof Patricia Churchland'in haklı şöhrete sahip bir pasajda ifade ettiği gibi:

153 *The View From Nowhere* (Oxford University Press, 1989), p.79.

154 "Naturalism in Question", s. 28.

> Temel özelliklerine bakılırsa, bir sinir sistemi, organizmanın dört şeyi başarmasını sağlamaktadır: beslenme, kaçma, savaşma ve üreme. Sinir sistemlerinin başlıca işi, organizmanın hayatta kalması için beden uzuvlarını olmaları gereken yerde tutmaktır. ... Duyu-motor kontroldeki gelişmeler, evrimsel bir avantaj bahşetmektedir: bunların daha üstün/komplike bir tarzda temsili, *organizmanın hayat tarzına göre ayarlı olduğu ve organizmanın hayatta kalma şansını artırdığı sürece* [Churchland'in vurgusu], avantajlıdır. Hakikat ise, artık her ne ise o, kesinlikle en geri planda kalıyor.[155]

155 *Journal of Philosophy* LXXXIV (Oct. 1987), s.548.

Açıkçası, Churchland'in söylemek istediği şudur: (naturalist bir perspektifle bakınca) evrimin garanti ettiği şey, (en fazla) bizim belli tarzlarda *davranış gösterdiğimizdir* — yani hayatta kalmayı veya daha doğrusu üremede başarıyı artıracak tarzlarda. O zaman bilişsel yeteneklerimizin temel işlev veya amacı (Churchland buna 'rutin görev' *[chore]* diyor), doğru veya doğru gibi gözüken inançlar üretmek değil, daha ziyade, bedensel uzuvlarımızı doğru yerlerinde tutarak hayatta kalmaya katkıda bulunmaktır. Evrimin sağlama alacağı şey, (en fazla) sadece, *davranışımızın*, atalarımızın yaşadıkları şartlara makul bir şekilde adapte olabildiğidir; bu sebeple, evrim, çoğunlukla, doğru veya doğru gibi gözüken inançları (bundan sonra 'doğru gibi gözüken' ifadesini kullanmayacağım) garanti etmez. İnançlarımız ekseriyetle doğru *olabilir;* fakat onların doğru olacağını düşünmek için özel bir sebep yoktur: doğal seleksiyon, hakikatle

değil, adapte olabilen (veya adapte olamayan) davranışla ilgilenir. Dolayısıyla Churchland'in ileri sürdüğü şey, naturalist evrimin -yani metafiziksel naturalizmin, biz ve bizim bilişsel yeteneklerimizin, çağdaş evrim teorisince önerilen mekanizmalar ve süreçler yoluyla ortaya çıktığı görüşüyle birleşik hali— bize iki şeyden kuşku duymamız için sebep sunduğudur: (a) bilişsel sistemlerin *amaçlarından* biri, bize, doğru inançlar sunmaktır, ve (b) onlar gerçekten de bize çoğunlukla doğru inançlar temin *ederler.*

Hakikaten de bizzat Darwin, bu anlama gelen ciddi şüpheler beyan etmektedir:

> Daha aşağıda yer alan hayvanların zihninden tekâmül eden insan zihninin kanaatlerinin herhangi bir değerinin olup olmadığı veya güvenilir olup ol-madığına dair korkunç şüphe her zaman ortaya çıkar bende. Acaba kimse bir maymunun zihnindeki kanaatlere güvenir mi, eğer böyle bir zihinde kanaatler varsa?[156]

156 Letter to William Graham, Down, July 3rd, 1881. *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter,* ed. Francis Darwin (London: John Murray, Albermarle Street, 1887), volume 1 içinde, ss.315-16. Olabilir ki Darwin 'kanaatler' (convictions) kelimesiyle, inançtan daha dar anlamlı bir şey kastetmektedir. (...).

4. İlk Öncül: Darwin'in Şüphesi

Hiçbiri teist olmayan Nietzsche, Nagel, Stroud, Churchland ve Dar-win şu hususta hemfikirdirler: (naturalist) evrim, insanın bilişsel yeteneklerinin ekseriyetle doğru inançlar ürettiğinden kuşku duymak için bir sebep sunmaktadır. Darwin bu grup içerisinde temayüz ettiği için, bu düşünceye 'Darwin'in Şüphesi' diyelim. Darwin'in Şüphesi'ni nasıl yorumlayacağız? Onu biraz daha dakik bir şekilde ifade edebilir miyiz?

Burada, *şartlı ihtimaliyet* düşüncesi yararlı olacaktır. Bu, tanıdık bir düşüncedir, sürekli kullandığımız bir fikirdir. Bir **p** önermesinin, başka bir **q** önermesine bağlı şartlı ihtimaliyeti, **q**'nun doğru olduğu kabul

edildiğinde, yani **q**’nun doğru olması şartına bağlı olarak, **p**’nin doğru olma ihtimaliyetidir. A kişisinin 80 yaşına kadar yaşayacağı ihtimalini düşünelim: onun şu anda 35 yaşında olduğunu, fazla sigara içtiğini, aşırı kilolu olduğunu, sadece abur cubur yediğini, asla egzersiz yapmadığını ve hepsi de 50 yaşında ölmüş büyükanneleri ve büyükbabaları olduğunu göz önünde tutarsak, bu ihtimal oldukça düşüktür. Bu ihtimali, B kişisinin 80 yaşına kadar yaşama ihtimaliyle karşılaştıralım: B kişisi şu anda 70’inde, hiçbir zaman sigara içmemiş, diyetine çok dikkat ediyor, her gün 10 km koşuyor ve hepsi de 100 yaşının üzerinde ölmüş büyükanne ve büyükbabalara sahip; bunları göz önünde tutunca, bu ihtimal hayli yüksektir. Elimizdeki bu şartlı ihtimaliyet nosyonuyla, Darwin’in şüphesini şu şekilde ifade edebiliriz: bizim evrim yoluyla varlığa çıktığımız önermesiyle birlikte natu-ralizmi de kabul edersek, bilişsel yeteneklerimizin güvenilir olduğuna dair şartlı ihtimal düşüktür. Bu ifadenin sürekli telaffuzu zahmetli olduğu için şu şekilde kısaltabiliriz: **(1)P(R/N&E) düşüktür.**

‘R’ bilişsel yeteneklerimizin güvenilir olduğunu ifade eden önermedir; ‘N’ naturalizm ve ‘E’ ise bizim ve bilişsel yeteneklerimizin çağdaş bilimsel evrim teorisi tarafından ileri sürülen tarzda varlığa çıktığımızı ifade eden önermedir.)” ise “ kabul edilirse “P(.../.nın ihtimali” tabirinin kısaltılmışıdır. Önerme (1), yani Darwin’in Şüphesi, benim argümanımın ilk öncülüdür.

Yukarıda belirtilen şöhret sahibi insanlar, öyle gözüküyor ki Darwin’in Şüphesine benzer bir şeyi teyid ediyorlar; ama yine de (yeterine garip bir şekilde) hemfikir olmayanlar da var. Bu sebeple, aşağıda, Darwin’in Şüphesi’nin neden bariz bir şekilde makul ve aslında doğru olduğunu açıklayacağım.

4.1 Naturalizm ve Materyalizm

Öncelikle not etmeliyiz ki hemen hemen bütün naturalistler, insanoğlu hakkında da materyalisttirler; onlara göre, insanlar maddi nesnelerdir. Bu perspektiften, bir insan (Descartes ve Augustine’in aksine), maddi bir

bedene bağlantılı veya ona bitişik olan gayr-i maddi bir cevher veya benlik/öz *(self)* değildir. Ne de insanın gayr-i maddi bir bileşene sahip bir terkib olması söz konusudur; insanlar, gayr-i maddi bir ruh veya zihin veya benliğe sahip değildirler. Materyalistin düşüncesine göre, bunun yerine, bir kişi *sadece* kendi bedenidir, veya bedeninin bir kısmıdır (öyle ki "benim bedenim" şeklinde konuşmak yanıltıcıdır). Ben, kendi bedenimden ibaret™ (veya belki kendi beynim, veya beynimin sol yarımküresi, veya onun başka bir kısmı, veya bedenimin başka bir kısmı). Hemen hemen her naturalist buna katılacaktır. Onlar, materyalizm için en az üç tür sebep sunarlar. İlk olarak, na-turalistler genellikle dualizmin (insanın, bir insan bedeniyle esaslı bir ilişkisi olan gayr-i maddi bir öz veya cevher olduğu düşüncesi) tutarsız olduğunu veya ezici felsefi zorluklara maruz kaldığını ileri sürüyorlar; dolayısıyla, rasyonel açıdan materyalist olmaya mecburuz diyorlar. Dualizme yöneltilen bu türden itirazların tipik bir kümesini Daniel Dennet'in *Consciousness Explained* adlı kitabında bulabilirsiniz. Bu itirazların çoğu (Dennet'inkiler de dahil), şaşırtıcı derecede zayıftır; halihazırda materyalizme aklı yatmamış hiç kimse, onları hiçbir şekilde ikna edici bulmaz (veya ne olursa olsun bulmamalı). Yine de bu itirazlar, böylesine aydınlanmış bir dönemde materyalist olmaya mecbur olduğumuzu göstermek için ikide bir ortaya atılır.

İkinci ve biraz daha iyi bir sebep şudur: birçok naturaliste göre, gayr-i maddi ruhlar, özler veya zihinlerle hiçbir alakasının olmaması, naturalizmin bir parçasıdır. Tam olarak naturalizmin ne olduğunu söylemek kolay olmayabilir, fakat, bu düşünceye göre, o her halükarda gayr-i maddi ruh veya öz gibi şeyleri dışlamaktadır. Naturalizm, Tanrı diye bir zatın veya ona benzer bir şeyin olmadığı düşüncesidir; bu düşünceye göre, gayr-i maddi özler, fazlasıyla, bizzat kendisi gayr-i maddi bir öz olan Tanrı'ya benzer şeyler olacaktır. Bu sebep, (naturalistler için) gerçekten oldukça ikna edicidir, fakat tamamiyle tatminkâr değildir. Bu, naturalizm kavramının muğlaklığından ötürüdür. Naturalizme göre, Tanrı *gibi* olan hiçbir şey yoktur; fakat, naturalist perspektiften bakınca, tam olarak Tanrı'ya benzerliğin ne kadarı kabul edilebilir? Ne de olsa her şey, *bir bakımdan* Tanrı'ya benzer; kâfi derecede hassas bir naturalist Tanrı'ya benzerliğin ne kadarını kabul etmeyi becerebilir? Plato'nun İyi düşüncesi ve Aristo'nun (yine gayr-i maddi olan) hareket etmeyen muharriki açıkça bu denetimden

geçemeyecektir, fakat gayr-i maddi ruh cevherleri ne olacak? Hakiki bir naturalist böyle bir şeye izin verebilir mi? Bunu söylemek tamamıyla kolay değil. Ancak, naturalistler arasındaki nazik bir aile-içi tartışmaya münasebetsizce karışmak dışarıdan biri olarak benden uzak olsun; bu vesileyle, bu meseleyi halletmeleri için naturalistleri kendi başlarına bırakıyorum.

Üçüncü bir sebep şu şekildedir: naturalistler, normalde Darwinci evrimi onaylarlar; fakat, gayr-i maddi bir ruh veya öz, evrimci bilimin öne sürdüğü süreçler yoluyla nasıl varlığa çıktı diye de sorarlar. Bu sebeple Richard Dawkins şöyle der:

> Katolik Ahlak, *Homo Sapiens* ile hayvanlar âleminin geriye kalanı arasında büyük bir uçurumun varlığını gerekli görür. Böyle bir uçurum, temelde evrim-karşıtıdır. Gayr-i maddi bir ruhun zaman hattına aniden zerkedil-mesi, bilim alanına yapılan evrim-karşıtı bir tecavüzdür.

Çağdaş evrimci teoriye göre, yeni hayat formları (ekseriyetle) bir genetik varyasyon formu üzerinde iş gören doğal seleksiyon yoluyla ortaya çıkmaktadır —her zamanki aday, rastlantısal genetik mutas-yondur. Her ne kadar bu türden mutasyonların çoğu ölümcül olsa da birkaçı hayatta kalma mücadelesinde faydalıdır. Bunlara sahip olan o şanslı organizmalar, sahip olmayanlara nazaran üreme avantajına sahiptirler, ve sonuçta yeni bir özellik popülasyona hakim olur; daha sonra süreç yeniden başlar. Fakat şunu da sorarlar: nasıl olur da *gayr-i maddi bir öz veya ruh* bu şekilde evrilebilir? Ne tür bir genetik mu-tasyon gayr-i maddi bir ruhla sonuçlanır? DNA'nın, protein üretiminin değil de gayr-i maddi bir özün genetik belirleyicisi olan bir bölümü var mıdır? Bu şüpheli gözüküyor.

Bu nedenler açıkçası tatmin edici değildir, fakat çoğu naturalist bunları (ve belki de materyalizm lehine olan diğer argümanları) en azından makul derecede zorlayıcı bulur. Çoğu naturalist, işte bu ve muhtemelen diğer sebeplerden ötürü insana bakışında materyalisttir. Dolayısıyla şu anki amacımız için, materyalizmi naturalizme özümset-meyi teklif ediyorum; bu noktadan itibaren naturalizmi, materyalizmi ihtiva ediyor gibi düşüneceğim; ve aleyhine delil getireceğim şey, son dönem evrimci teori ile materyalizmi içeren naturalizmin birleşimidir.

4.2. Nöral (Sinirsel) Yapılar Olarak İnançlar

Şimdi, bu materyalist bakış açısından bakınca, bir inanç ne tür bir şey olacaktır? Farzedin ki siz bir materyalistsiniz ve normalde düşündüğümüz gibi, inanç diye bir şeyin var olduğunu düşünüyorsunuz. Örneğin, Proust'un Louis L'Amour'dan daha mahir/rakik olduğu inancına sahipsiniz. Bu inanç ne tür bir şeydir? Materyalist bir bakış açısından, bu, sanki beyninizde veya sinir sisteminizde uzunca süredir var olan bir olay veya yapıya benzer bir şey olmak zorundaymış gibi gözüküyor. Muhtemelen bu olay, birbirleriyle çeşitli şekillerde bağlantılı birçok nöron (sinir) ihtiva etmektedir. Bunun için gerekli mebzul miktarda nöron bulunmaktadır: normal bir insan beyni, yaklaşık 100200 milyar nörona sahiptir. Ayrıca bu nöronlar, sinapsisler (sinir bağlanım yeri) vasıtasıyla diğer nöronlarla bağlantılıdır; tek bir nöron, ortalama olarak, bin adet diğer nöronlarla bağlantılıdır. Muhtemel beyin hallerinin toplam sayısı, buna göre, kesinlikle muazzamdır, evrendeki elektronların sayısından daha da fazladır. Bu şartlar altında, bir nöron ateşleme yapar, yani bir elektrik dürtü üretir; diğer nöronlarla olan bağlantısı sayesinde bu dürtü, (diğer nöronlardan kaynaklanan modifikasyon ile) efektör sinirleri (sinir uyarılarına cevap veren doku) oluşturan nöron telleri üzerinden kaslara veya bezelere aktarılır ve bu da, mesela, kasların kasılmasına ve dolayısıyla harekete sebep olur.

Böylece (materyalistin bakış açısından) bir inanç, bu türden -sinir sisteminin diğer kısımlarından verilen girdiyi *(input)* ve yine başka kısımlara, kaslara ve bezelere gelen çıktıyı/ürünü *(output)* içeren— nöral bir olay veya yapı olacaktır. Fakat eğer, inançlar bu türden şeyler ise, eğer onlar nöral olaylar veya yapılar ise, inançların oldukça farklı iki tür niteliği olacaktır. Bir taraftan, onların *elektro-kimyasal* veya *nöro-fizyolojik* (kısaca NF) nitelikleri olacaktır. Bunlar arasında, *n* nöronları ve nöronlar arasında n* bağlantılar içeren nitelikler, hangi nöronların hangi nöronlarla bağlantılı olduklarını, onların çeşitli kısımlarındaki ateşleme derecelerinin ne olduğunu, bu ateşleme derecelerinin girdideki değişimler karşısında nasıl değişiklik gösterdiğini, vb. şeyleri belirleyen nitelikler olacaktır.

Fakat eğer söz konusu bu olay gerçekten bir inanç ise, o zaman o NF niteliklerine ilaveten onun başka bir niteliği daha olacaktır: onun bir *içeriği* olacaktır. Bu, bir p önermesi için, p inancı *(belief that p)* olacaktır. Eğer bu, "Proust, Louis L'Amour'dan daha mahir bir yazardır" inancı ise, o zaman bunun içeriği, *Proust, Louis L'Amour'dan daha mahirdi* önermesidir. Benim, naturalizme gereğinden fazla değer verildiği şeklindeki inancımın içeriği *Naturalizme gereğinden fazla değer verilmektedir* önermesidir. (Bu aynı önerme, Çince konuşan kişinin naturalizme gereğinden fazla değer verildiği şeklindeki inancının da içeriğidir, her ne kadar o bu inancı çok farklı bir cümle telaffuz ederek ifade etse de. Önermeler, cümlelerin aksine, farklı dillerde tezahür etmezler.) Bir içeriğinin olmasından ötürüdür ki bir inanç doğru veya yanlıştır: inanç, eğer onun içeriği olan önerme doğru ise doğrudur, aksi takdirde yanlıştır. Benim, bütün insanların ölümlü olduğu şeklindeki inancım, onun içeriğini oluşturan önerme doğru olduğu için doğrudur; Hitler'in III. Reich'ın bin yıl süreceğine dair inancı yanlıştı, çünkü onun içeriğini oluşturan önerme yanlış(tı).
Dolayısıyla, materyalizmi göz önünde tutarsak, inançlar (normal olarak) uzun süreli nöral olaylardır. Bu itibarla, onların NF nitelikleri vardır, fakat ayrıca içerik nitelikleri de vardır: her bir inancın, 'içerik olarak filanca önermeye sahip olma' niteliği olacaktır. NF nitelikler, *fiziksel* niteliklerdir; diğer taraftan içerik nitelikleri -örneğin, içerik olarak *bütün insanlar ölümlüdür* önermesine sahip olma niteliği— *zihinsel* niteliklerdir. Materyalizme göre, zihinsel ve fiziksel nitelikler birbirleriyle nasıl bir ilişki içerisindedirler? Bilhassa, içerik niteliklerinin NF nitelikleriyle ilişkisi nasıldır —belli bir inancın içerik niteliğinin, o inancın NF nitelikleriyle ilişkisi nasıldır?

4.3. İndirgemeci Materyalizm ve İndirgemeci-Olmayan Materyalizm

Materyalistler, fiziksel ve zihinsel nitelikler arasındaki ilişki hakkında esasen iki teori (ve dolayısıyla NF nitelikleriyle içerik nitelikleri arasındaki ilişki hakkında da iki teori) sunarlar: indirgemeci ve indirgemeci-olmayan materyalizm. *The Astonishing Hypothesis: the Scientific Search for the Soul* adlı kitabında Sir Fransis Crick'e göre, "sizin neşeniz ve sizin acılarınız, hatıralarınız ve hevesleriniz, sizin kişisel kimliğiniz ve özgür iradeniz, aslında sinir hücrelerinin ve onlarla ilişkili moleküllerin oluşturduğu devasa topluluğun davranışından daha fazla bir şey değildir." Bu, indirgemeci materyalizmin çok iyi bir ifadesidir, ki buna göre, (yeterince doğal olarak) zihinsel içerik nitelikleri NF niteliklerine *indirgenebilir.* İndirgemeci-olmayan materyalizme göre ise içerik nitelikleri, NF niteliklerine indirgenebilir değildirler, fakat NF nitelikleri tarafından *belirlenirler* (NF niteliklerini müteakiben ortaya çıkarlar). Bunu şu şekilde ifadeye dökebiliriz: indirgemeci materyalizme göre, civarda sadece bir nitelik türü vardır: NF nitelikler -ki bunların bazıları aynı zamanda zihinsel niteliklerdir.

Diğer taraftan indirgemeci olmayan materyalizme göre ise, *iki* nitelik türü mevcuttur: NF nitelikler ve NF niteliklerle aynı olmayan fakat onlar tarafından belirlenen zihinsel nitelikler.

Önce indirgemeci materyalizm hakkında düşündüğümüzü farze-delim. İçerik olarak *Naturalizme gereğinden fazla değer verilmektedir* önermesine sahip olma niteliğini ele alalım ve bu niteliği C diye isimlendirelim. İndirgemeci materyalizmde, C *zaten* bu NF niteliklerin belli bir kombinasyonudur. O, böylesi nitelikleri içeren bir ayrık önerme *(disjunction)* olabilir, ki burada P_1 ilâ P NF niteliklerdir; söz konusu içeriğe sahip olma niteliği olan C ise şuna benzer bir şey olabilir (burada 'V' işareti 'veya'yı temsil ediyor):

$$P_1 \vee P_3 \vee P_8 \vee P_n$$

Daha büyük bir ihtimalle, bundan daha karmaşık bir şey de olabilir: belki de birleşik önermelerden oluşan bir ayrık önerme olabilir (a *disjunction of conjunctions),* ki şunun gibi bir şeydir ('&' işareti ' *ve*'yi temsil ediyor):

$$(P_{1} \& P_{7} \& P_{28} \ldots) \vee (P_{3} \& P_{34} \& P_{17} \& \ldots) \vee O \wedge \& I \wedge \ldots) \vee \ldots$$ [157]

157 Bunu, herhangi bir içerik niteliğinin NF niteliklerin bir Boolean kombinasyonu olduğunu söyleyerek ifade edebiliriz.

Eğer NF niteliklerin karmaşık kombinasyonlarının kendileri de NF nitelikler ise, içerik nitelikler, indirgemeci materyalizme göre, gerçekten de NF niteliklerin sadece özel bir türüdür. Dolayısıyla, indirgemeci materyalizme göre, içerik nitelikleri —mesela, *Naturalizme gereğinden fazla değer verilmektedir* önermesine içerik olarak sahip olma— NF niteliklerdir veya onlara indirgenebilir.

Bu, materyalistler tarafından yapılan iki öneriden biridir. Diğeri, bir içerik niteliğinin, bir NF niteliği olmadığı ve NF niteliklere indirgene-meyeceği, fakat buna rağmen NF nitelikler tarafından belirlendiğidir *(determined).* Burada temel fikir şudur: seçeceğiniz her bir zihinsel nitelik M için, fiziksel bir P niteliği vardır ve [bu] öyle [bir niteliktir] ki, zorunlu olarak, [158] eğer bir şey M'ye sahipse, o zaman P'ye sahiptir, ve eğer bir şey P'ye sahipse, o zaman M'ye sahiptir. Dolayısıyla herhangi bir zihinsel niteliği alın— örneğin, acı çekme niteliği: bir fiziksel nitelik P (muhtemelen bir NF niteliği) olacaktır, öyle ki her mümkün dünyada doğrudur ki her ne şey P'ye sahipse acı çeker, ve tersinden, her ne şey acı çekiyorsa, P'ye sahiptir.[159] İçerik ve NF nitelikler özelinde konuşursak, fikir şudur: bir nöral yapının sahip olabileceği herhangi bir içerik niteliği C için, bir NF niteliği P vardır, öyle ki eğer bir nöral yapı o içerik niteliği C'ye sahipse, P'ye de sahiptir, ve tersinden, P'ye sahip olan herhangi bir nöral yapı aynı zamanda içerik niteliği C'ye de sahiptir. Hem indirgemeci hem de indirgemeci-olmayan materyalizme göre, zihinsel nitelikler fiziksel nitelikler tarafından belirlenir (ve gerçekten de indirgemeci materyalizme göre, zihinsel nitelikler, tam olarak fiziksel nitelikler*dir.)* Evrimsel skalada yukarı çıktıkça, nöral yapıların gittikçe artan karmaşıklığa sahip olduğunu görürüz. Örneğin, skalanın bir ucuna yakın bir yerde bakteri buluruz; muhtemelen onların hiç inançları yoktur. Skalanın diğer ucunda insanlar bulunur, ki zengin ve çeşitli inanç stokları vardır, beyinleri, karmaşık ve çok yönlü tarzda birbirine bağ-lantılı olan milyarlarca nöron ihtiva etmektedir, öyle ki farklı mümkün beyin hallerinin sayısı muazzam büyüklüktedir. Ve burada fikir şudur:

158 Burada söz konusu olan zorunluluk, geniş anlamda mantıksal zorunluluk olabilir: örneğin, doğru matematiksel ve mantıksal önermelerin mazhar olduğu türden zorunluluk. Yahut nomolojik zorunluluk olabilir, yani doğal yasaların mazhar olduğu türden zorunluluk.

[159] Bu, filozofların güçlü bağımlı -ardıllık *(strong supervenience)* dediği şeydir. *Supervenience'in* çeşitli türleri hakkında iyi bir izahat için bkz. *Stanford online ency-clopedia,* 'Supervenience' maddesi. *[Mütercimin notu:* "supervene" kelimesi, önceki bir şeye bağlı olarak onun akabinde ortaya çıkmak anlamına gelmektedir. İsim formundaki *supervenience,* dolayısıyla, önceki bir şeye bağımlı olarak meydana gelme demektir. Bu anlamda, söz konusu kelime, Türkçe'de 'bağımlı-ardıllık' ifadesiyle karşılanabilir.]

filogenetik *(phylogenetic)* skalada yükseldikçe, gittikçe karmaşıklaşan nöral yapılardan geçtikçe, belli bir noktada, tam anlamıyla inanç diye adlandırabileceğimiz bir şey ortaya çıkar, yani doğru veya yanlış olabilen bir şey. Karmaşıklığın belli bir seviyesinde, bu nöral yapılar inanç içeriği sergilemeye başlıyorlar. Belki de bu tedricen ve daha önceden başlıyor — belki de o, sinir sisteminin bütün haritasının çıkarılmış olması ayrıcalığına sahip küçük fakat karizmatik *C. elegans* yaratığı ile başladı. Mümkündür ki *C. elegans,* bilincin sadece en ufak bir parıltısını ve gerçek inanç içeriğinin sadece en zayıf ışıltısını sergiliyor, veya belki de inanç içeriği skalanın daha da yukarısında ortaya çıkıyor, bu o kadar da önemli değil. Önemli olan, belli bir karmaşıklık düzeyinde nöral yapıların içerik sergiledikleri ve bu yapıları barındıran yaratıkların inanca sahip olduklarıdır. İçerik nitelikleri ister NF niteliklere indirgenebilir olsun, isterse onlara bağımlı olarak ortaya çıksın, bu doğrudur.

Dolayısıyla (materyalizm hesaba katılınca), bazı nöral yapılar, NF niteliklerin belli bir karmaşıklık düzeyinde, içerik kazanmaktadır; bu karmaşıklık düzeyinde NF nitelikler inanç içeriğini belirlemektedir. Ve söz konusu bu yapılar da inançlardır. Benim sormak istediğim soru ise şudur: *evrim* ve (insanlar hakkında materyalizmi içerir biçimde yorumlanan) *naturalizm kabul edildiği takdirde,* bu şekilde ortaya çıkan içeriğin gerçekte *doğru* olmasının ihtimali nedir? Özellikle, N&E kabul edildiği takdirde, *bizim* nöral yapılarımızla ilişkili olan içeriğin doğru olması ihtimali nedir? N&E kabul edilirse, bizim bilişsel yeteneklerimizin güvenilir olması ve bu suretle ekseriyetle doğru inanç üretmesi ihtimali nedir?

5. Öncül (1) için Argüman

Şimdi, argümanımın ilk öncülünü yani ana argümanın 1. Öncülüne dair sebepleri açıklayabiliriz. 1. öncül, hatırlayacağınız üzere, şuydu:

(1)P(R/N&E) düşüktür.

Elbette hepimiz sağduyusal olarak bilişsel yeteneklerimizin, en azından fonksiyon icra ettikleri alanların büyük bir kısmında, çoğunlukla güvenilir olduklarını varsayarız. Dün gece nerede olduğumu, sabahleyin kahvaltıda yulaf ezmesi yediğimi, büyük oğlumun adının Archibald olmadığını, bir yıl önce şimdi yaşadığım evde yaşamadığımı ve bunların yanında birçok şeyi hatırlıyorum. Çalışma odamdaki ışığın açık olduğunu, çiçek bahçemin yabani otlarla dolduğunu, komşumun kış boyunca kilo aldığını görebiliyorum. Matematiğin ve mantığın birkaç hakikatini biliyorum, çoğunlukla oldukça basit şeyler kuşkusuz, ama yine de öyle ... . Varsayılması doğal olan ve (en azından biz felsefe veya nörobilim tarafından ifsad edilmeden önce) hepimizin varsaydığı şey, bilişsel yeteneklerimiz bir işlev bozukluğuna maruz kalmadıkları zaman, ekseriyetle ve gündelik hayatın büyük bir kısmında, o yeteneklerin bizde ürettiği inançların doğru olduklarıdır. Bilişsel yeteneklerimizin güvenilir olduklarını varsayıyoruz. Fakat benim ileri sürmek istediğim şey, naturalistin bu ilk baştaki varsayımın aleyhine güçlü bir sebebinin olduğu ve o [varsayımı] terk etmesi gerektiğidir. Bu doğal varsayımın yanlış olduğunu ileri sürme niyetinde değilim; diğer herkes gibi ben de bilişsel yeteneklerimizin hakikaten çoğunlukla güvenilir olduklarına inanıyorum. Asıl ileri sürmek istediğim şey, *naturalistin* -en azından evrimi kabul eden bir naturalis-tin— bu varsayımdan vazgeçmeye mecbur olduğudur.

5.1 Argüman ve İndirgemeci-Olmayan Materyalizm

Hatırlayacağınız üzere, naturalizmin, indirgemeci ve indirgemeci-olmayan şeklinde iki türü olan materyalizm içerdiğini düşünüyoruz. Bu mesele hakkında, önce indirgemeci olmayan materyalizmin bakış açısından

düşünelim. Evrimsel skalaya ve şu meşhur kurtçuk *C. elegans'a* geri dönelim ve bizim ilk inanç elde ettiğimiz düzeyin *C. elegans* olduğunu farzedelim. Kuşkusuz böyle bir inanç, en yüksek dereceden ilkel olacaktır (ve eğer *C. elegans*'ın inanca sahip olduğunu düşünmüyorsanız, basitçe, inanca sahip olduğunu düşündüğünüz yaratıklarla karşılaşıncaya kadar skalada yukarı tırmanabilirsiniz), fakat farz edelim ki bu türün üyelerinin inançları var. *C. elegans*'ın milyonlarca yıldır hayatta kaldığını göz önünde tutunca, onun davranışının uyum sağlayıcı olduğunu varsayabiliriz. Bu davranış, *C. elegans*'ın sinir sistemindeki nörolojik yapılar tarafından üretilmiş veya nedenlen-miştir; dolayısıyla yine varsayabiliriz ki bu nöroloji de uyum sağlayıcıdır *(adaptive).* Bu temel nöroloji, uyum sağlayıcı davranışa sebep olmaktadır; Churchland'in dediği gibi, [bu nöroloji] bedensel organları, hayatta kalmak için olmaları gereken yerde tutmaktadır. Fakat o ayrıca (indirgemeci-olmayan materyalizme uygun olarak) inanç içe-riğini de belirlemektedir. Sonuç olarak, bu yaratıkların, elbette belli bir içeriği olan inançları vardır.

Ve işte soru: bu inanç içeriğinin *doğru* olduğunu varsaymak için nasıl bir sebep vardır? Hiçbir sebep yoktur. Nöroloji uyumcu davranışa sebep oluyor ve inanç içeriğini nedenliyor veya belirliyor: fakat bu şekilde belirlenen inancın doğru olduğunu varsaymak için hiçbir sebep yoktur. Hayatta kalmak ve [çevreye] uygunluk *(fitness)* için gereken tek şey, nörolojinin uyum sağlayıcı davranışa sebep olmasıdır; bu nöroloji ayrıca inanç içeriğini belirliyor, fakat bu içeriğin doğru olup olmadığı, [çevreye] uygunluk için farklılık yaratmıyor. Bazı NF nitelikler, [çevreye] uygunluğa katkıda bulundukları için seçilirler. Bu NF nitelikler, ayrıca inanç içeriğini nedenlemekte veya belirlemektedir; onlar bir içeriği veya önermeyi her bir inançla ilişkilendirirler. Ancak NF nitelikler, nedenledikleri içeriği nedenlemelerinden dolayı değil, uyum sağlayıcı davranışı nedenlediklerinden dolayı seçilirler. Eğer nöroloji (inancın NF nitelikleri) tarafından belirlenen içerik, önerme doğru ise, ne âlâ. Fakat eğer yanlış ise, [çevreye] uygunluk açısından, hiçbir sorun teşkil etmez.

İtiraz: bir nilüfer yaprağı üstünde bir kurbağa düşünün. Bir sinek vızlayarak geçiyor; kurbağanın dili şaklayarak dışarı çıkıyor ve sineği yakalıyor. Eğer bu kurbağa başarılı bir şekilde, uyum sağlayıcı tarzda

davranacaksa, kurbağanın içinde, her an için sineğe uzaklık, onun hacmi, hızı, yönü, vs. şeylerin kaydını tutan mekanizmaların bulunması gerekir. Bu mekanizmalar, kurbağanın bilişsel yeteneklerinin parçası değil midir? Ve kurbağanın uyum sağlayıcı tarzda davranması için bunların hatasız olması gerekmiyor mu? Dolayısıyla, şayet kurbağa hayatta kalacak ve üreyecekse, kurbağanın bilişsel mekanizmalarının hatasız ve güvenilir olması gerektiği ortaya çıkmaz mı? Veya bir hayvan düşünün, belki Afrika'nın geniş otlaklarında otlayan bir zebra. Bir aslan yaklaşıyor; zebra bu yırtıcıyı fark ediyor; bu fark etme, kısmen, onun beyninde ortaya çıkan bir nöral yapıdan ibarettir, belki beyninin optik bölmesindeki nöronların belli bir ateşleme örün-tüsü *(pattern);* ve belki de bu örüntü normalde orta uzaklıkta bir yır-tıcının görünmesine cevaben ortaya çıkmaktadır. Eğer bu yapı, yırtıcıların mevcudiyetiyle tam anlamıyla karşılıklı ilişkiye sahip değilse, zebra bu dünyada fazla yaşamayacaktır. Ve ayrıca, bu yapı o yaratığın bilişsel parçası olmayacak mıdır? Ve eğer zebra hayatta kalacaksa, o mekanizmaların hatasız ve güvenilir olması gerekmez mi?

Cevap: kesinlikle o kurbağa, kendisinin duyu organlarından girdi alan, sineğin uçup geçerken takip ettiği yolla ilişkili olan, dilini dışarı uzatıp o talihsiz sineği yakalayacak şekilde kendi kaslarıyla bağlantılı olan "imleyiciler"e *(indicators),* nöral yapılara sahiptir. Aynı şey zebra için de geçerlidir: eğer o uyum sağlayıcı tarzda davranacaksa (mesela, yırtıcıları atlatacaksa), onun da çevreyi gözetleyen, (mesela) yırtıcının mevcudiyetiyle karşılıklı ilişkili olan ve bir yırtıcı tehdit ettiği zaman kendisinin kaçmasına sebep olacak şekilde kaslarıyla irtibatlı nöral yapılardan ibaret olan imleyicilerinin olması gerekecektir.

İmdi, dilersek bu imleyicileri, "bilişsel yetenekler" alt-başlığı altına yerleştirebiliriz. Ancak burada görülmesi gereken önemli nokta, bu türden bir imlemenin *(indication) inanç* gerektirmediğidir. O, özellikle, işaret edilen olgusal durumla ilişkili bir inanç gerektirmemektedir; aslında o, olgusal durumla *uyuşmayan* inançla bağdaşıktır. Örneğin, oksijensiz ortamda yaşayan deniz bakterileri *(anaerobic marine bacteria),* hikayeye göre, içlerinde *magnetosomlar* yani manyetik kuzeyi gösteren ufak mıknatıslar ihtiva ederler; kuzey yarım kürenin okyanuslarında, bu yön aşağı doğrudur, oksijensiz derinliklere doğ-ru. Bu imleyiciler, bakterilerin itme aygıtlarıyla öyle bir şekilde bağlantılıdır ki oksijeni bol yüzey

sularında gelişemeyen bu yaratıkların daha derin sulara doğru hareket etmelerine sebep olurlar. Fakat bu, hiçbir şekilde bakterilerin *inanç* oluşturmalarını gerekli kılmaz. Yırtıcılardan kaçmak, yiyecek ve eş bulmak -bu şeyler bir şekilde çevrenin hayatî özelliklerinin izini süren bilişsel aygıtlar gerektirir, ve buna uygun bir tarzda kaslarla bağlantılıdırlar; fakat bunlar doğru inancı, hatta [herhangi] bir inancı bile, gerektirmezler. Belli bir türün organizmalarının uzun süreli hayatta kalışları, çevrenin o özelliklerinin izini sürmeyi başaran bilişsel aygıtlara -imleyiciler diye adlandırdığım şeyler— sahip olduklarını muhtemel kılmaktadır. Ancak imleyi-cilerin, inanç olmaları veya inanç içermeleri gerekmiyor. İnsan bedeninde kan basıncı, ısı, tuz içeriği, ensülin seviyesi ve daha birçok şey için imleyiciler bulunmaktadır; bu örneklerde ne kan, ne de o kanın sahibi, ne de etrafındaki hiçbir şey normal olarak konu hakkında bir inanca sahiptir. Bu sebeple itirazcı, [çevreye] uygunluğun doğru imleme gerektirdiğini belirtirken haklıdır; fakat bundan, bırakın inancın güvenilirliğini, inanca dair hiçbir şey çıkmaz.

Argümanımızın ana çizgisine dönerek, indirgemeci olmayan materyalizmi ele alıyoruz ve indirgemeci olmayan materyalizmi göz önünde tutarak, P(R/N&E) hakkında soru soruyoruz. (Bunu ifade etmenin başka bir yolu: P(R/N&E&indirgemeci olmayan materyalizm)'in üzerinde düşünüyoruz.) Kendi zihinsel hayatımız hakkındaki sıradan varsayımlarımızı argümanımıza otomatik olarak sokmaktan kaçınmak amacıyla, farzedin ki bir düşünce deneyi gerçekleştiriyoruz. Bilişsel olarak bize çok benzeyen farazi bir tür düşünelim: bu türün üyelerinin inançları var, çıkarsama yapıyorlar, inançlarını değiştiriyorlar, vb. Ve varsayalım ki naturalizm bunlar için geçerlidir; bunlar, içerisinde Tanrı diye bir zatın veya Tanrı gibi hiçbir şeyin olmadığı bir dünyada yer alıyorlar. O zaman soracağımız soru şudur: onların bilişsel kuvvelerinin güvenilir olma ihtimali nedir? Bu farazi yaratıkların sahip oldukları bir inancı düşünün. Bu inanç, belirli bir tip nöral yapıdır ve içerik doğuracak kadar karmaşık bir inançtır. İstersek şunu da ilave edebiliriz: bu yapı, çevredeki bir şeye karşılık olarak vuku buluyor veya meydana geliyor; belki beynin optik bölmesindeki nöronların belli bir ateşleme örüntüsüdür, ve belki de bu örüntü bir yırtıcı hayvanın görünmesine karşılık olarak ortaya çıkıyor. Yine varsayalım ki belli bir içerik, belli bir önerme, bu yapının NF nitelikleri tarafından

belirleniyor. Dolayısıyla bu yapı, bir inanç teşkil edecektir ve kendi içeriği olarak belli bir p önermesine sahip olacaktır.

Fakat şimdi hayatî soruya gelirsek: (N&E göz önünde tutulunca), bu önermenin doğru olma ihtimali nedir? Pekala, söz konusu inanç hakkında şunu biliyoruz: bu inanç, belli NF niteliklere sahip olan nörolojik bir yapıdır, öyle ki bu niteliklere sahip olmak, o belirli içeriğe de sahip olmak için yeterlidir. Ayrıca varsayıyoruz ki bu yapı, o yırtıcının mevcudiyetine cevaben ortaya çıkmaktadır. İstersek yine varsayabiliriz ki bu yapı, o tür yırtıcının güvenilir bir imleyicisidir: bu yapı, sadece ve sadece böyle bir yırtıcı orta mesafede olduğu zaman ortaya çıkıyor. Fakat niçin bunun, o NF niteliklerce belirlenen *doğru* bir önerme olduğunu düşünelim ki? Bu NF nitelikler bir önermeyi belirler: fakat niye o önermenin doğru olduğunu düşünelim? Doğal seleksiyon, uyum sağlayıcı NF nitelikler için seçim yapar; o NF nitelikleri içerik belirler; fakat doğal seleksiyon, uyum sağlayıcı NF nitelikler tarafından belirlenen önermeler veya içerik konusunda şansına ne çıkarsa almak zorundadır. O, bu işlevi etkileyemez veya bu işlevi NF niteliklerinden içerik niteliklerine dönüştüremez: bu, mantığın veya nedensellik yasasının işidir; ve doğal seleksiyon bunlardan hiçbirini değiştiremez. Gerçekten de bu yapının NF nitelikleri tarafından üretilen içeriğin, bu olayda, o yırtıcıyla veya çevredeki herhangi bir şeyle bir ilgisinin olması gerekmiyor. Doğrudur; yapı, bir yırtıcının mevcudiyetiyle karşılıklı bir ilişki içindedir ve o mevcudiyeti imler; fakat imleme, inanç değildir. İmleme bir şeydir, inanç içeriği ise tamamen başka bir şey; ve (materyalizmi hesaba katarsak) birinin diğerini neden takip etmesi gerektiğine dair bildiğimiz bir sebep yoktur. Bir inancın içeriğinin, o inancın (muhtemelen diğer yapılarla birlikte) imlediği şeyle eşleşmesi gerektiğine dair bildiğimiz bir sebep de yoktur. İçerik, basitçe, yeterli karmaşıklığa sahip nöral yapıların görünmesi üzerine ortaya çıkar; içeriğin, o yapının imlediği şeyle neden ilişkili olması gerektiğine dair bir sebep yoktur. Gerçekten, o içeriği oluşturan önermenin, o yırtıcı *hakkında* olması gerekmez; onun doğru olması ise kesinlikle gerekmez.

O zaman, bu önermenin, bu içeriğin doğru olmasının ihtimali nedir? Sadece bu kadarına bakarak, söz konusu önermenin doğruluk ihtimali kadar yanlışlık ihtimalinin olduğunu varsaymamız gerekmez mi? Manzara şudur: bir inancın NF nitelikleri uyum sağlayıcıdır, yani onlar uyum sağlayıcı

davranışa sebep olurlar. Bu NF nitelikleri aynı zamanda bir içerik niteliğini de belirler. Fakat NF nitelikleri uyum sağlayıcı olduğu sürece, ister hayatta kalmak ister üreme için olsun, hangi içeriğin bu NF nitelikleri tarafından belirlendiği önem arzetmez. O, doğru bir içerik olabilir; yanlış içerik olabilir; bir önemi yok. Bu yaratıkların hayatta kalmış oldukları ve tekamül ettikleri gerçeği, [veya] onların bilişsel donanımının, atalarının hayatta kalması ve üremelerini sağlayacak kadar iyi olduğu gerçeği —bu gerçek, onların inancının *doğruluğu* veya bilişsel yeteneklerinin güvenilirliği hakkında bize hiçbir şey söylemez. Bu bize belli bir inancın *nörofizyolojik* nitelikleri hakkında bir şeyler söyler; bu bize, o nitelikler sayesinde o inancın, uyum sağlayıcı davranışın üretiminde bir rol oynadığını söyler. Fakat bize, o inancın *içeriğinin* doğruluğu hakkında hiçbir şey söylemez: onun içeriği doğru olabilir, fakat eşit ihtimaliyetle yanlış da olabilir. Öyleyse, söz konusu önermenin kabaca 0.5 ihtimalinin olduğunu varsaymamız gerekmez mi? Söz konusu şarta bağlı olarak, onun ih-timaliyetinin 0.5 civarlarında olduğu şeklinde bir değerlendirme yapmamız gerekmez mi? Makul istikamet bu olacaktır. Hiçbiri diğerinden daha fazla muhtemel gözükmemektedir; dolayısıyla onun doğruluk ihtimaliyetini 0.5 olarak takdir etmeliyiz.

Burada düşündüğümüz ihtimaliyet, nesneldir, kişiselci birinin *(personalist)* öznel ihtimaliyeti değildir, epistemik ihtimaliyet de değildir. (Elbette ki nesnel ve epistemik ihtimaliyet arasında bir bağlantı olacaktır, belki Miller İlkesi civarında bulunacak bir bağlantı; olabilir ki epistemik ihtimaliyet, bilinen nesnel ihtimaliyeti bir şekilde takip edecektir). Fakat o zaman, yukarıdaki ilk tavrı önerirken, ben, o adı kötüye çıkmış Kayıtsızlık İlkesi’ne *(Principle of Indifference)* dayanmış olmuyor muyum? Bu ilke itibardan düşmemiş miydi? Doğrusu hayır. Bertrand paradoksları göstermektedir ki Kayıtsızlık İlkesi’nin bazı dikkatsiz ifadeleri hüsranla sonuçlanmaktadır — tıpkı Goodman’ın yeşil/mavi paradoksları göstermektedir ki yüklem veya nitelik atfetmeyi düzenleyen ilkenin ihtiyatsız ifadeleri hüsranla sonuçlanmaktadır. Yine de gerçek şu ki biz sürekli olarak nitelik atfediyoruz ve bunu da tamamen makul bir şekilde yapıyoruz. Ve şu da bir gerçek ki normal akıl yürütmelerde düzenli olarak bir kayıtsızlık ilkesi kullanıyoruz ve bunu da hakkını vererek yapıyoruz. Bunu ayrıca bilimde de kullanıyoruz — mesela istatistiksel mekanikte.

Bu yaratıklardaki herhangi bir inanç için bu ihtimaliyetin yaklaşık 0.5 olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onların bilişsel yeteneklerinin *güvenilir* olmasının ihtimaliyeti nedir? Pekâlâ, eğer benim yeteneklerim güvenilir ise, inançlarımın hangi oranda doğru olması gerekir? Cevap muğlak olacaktır; belki de mütevazı bir şart, bir güvenilir bilişsel yeteneğin en azından yanlış olanların üç katı sayısınca doğru inanç üretmesi gerektiği şeklinde olabilir: yeteneğin çıktısın-daki doğru inanç oranı en az 3/4'tür. Eğer öyleyse, bu durumda, onların yeteneklerinin güvenilirliğin gerektirdiği 'yanlış olanlara nazaran doğru inançların (sayıca) üstünlüğünü' üretmesinin ihtimali gerçekten çok küçüktür. Mesela benim 1000 bağımsız inancım varsa, bu inançların üç çeyreğinin veya daha fazlasının doğru olmasının (bu şartlar altındaki) ihtimali, 10^{-58}'den daha az olacaktır. Ve eğer ben sadece 100 inançlık mütevazı bir epistemik düzen çalıştırsam bile, onların 3/4'ünün doğru olmasının ihtimali, her birinin doğru olma ihtimalinin 1/2 olduğunu göz önünde tutarsak, çok düşüktür, .000001 gibi bir şey. Dolayısıyla bu yaratığın doğru inançlarının yanlış inançlarından ciddi anlamda fazla çıkması şansı azdır. Buradan çıkarılacak sonuç, bu yaratıkların bilişsel yeteneklerinin güvenilir olmasının ihtimal-dışı olduğudur. Fakat elbette aynı şey bizim için de geçerlidir: onlara değil bize mahsus olan P(R/N&E) de çok düşük olacaktır.

5.2 Argüman ve İndirgemeci Materyalizm

Bütün bunlar, indirgemeci-olmayan materyalizmin durumunu gös-termektedir: P(R/N&E&indirgemeci-olmayan materyalizm) düşüktür. P(R/N&E&indirgemeci materyalizm)'i, yani naturalizm ve evrim ve indirgemeci materyalizm hesaba katıldığında R'nin ihtimaliyetini daha kısa bir şekilde ele alabiliriz. İndirgemeci materyalizme göre, zihinsel nitelikler, fiziksel niteliklerin karmaşık kombinasyonlarıdır; daha kısaca, fiziksel niteliklerin karmaşık kombinasyonlarının bizzat kendilerinin de fiziksel

nitelikler olduklarını kabul edersek, zihinsel nitelikler tamamen fiziksel niteliklerdir. N&E ve indirgemeci materyalizme göre, R'nin ihtimaliyeti nedir?

Burada, indirgemeci-olmayan materyalizmdekiyle aynı sonuçları elde ediyoruz. Niçin böyle olduğunu görmek için, yine o farazi yaratıklar grubunun bir üyesinin herhangi bir inancını düşünün — mesela, *Naturalizme gereğinden fazla değer verilmektedir* inancını. Bu inanç, nöronsal bir olaydır, karmaşık şekillerde birbiriyle bağlantılı ve nöronların adet edindikleri tarzda ateşleme yapan bir nöronlar kümesidir. Bu nöronsal olay çok sayıda NF niteliği sergilemektedir. Yine varsayabiliriz ki o, söz konusu türden bir yaratığın, söz konusu şartlarda, söz konusu türden nöronsal yapılar barındırması için uyum sağlayıcı anlamda yararlıdır. Olayın, sahip olduğu NF niteliklere sahip olması, [çevreye] uyum-artırıcıdır, şöyle ki organizmanın, bu niteliklere sahip olması sayesinde, uyum sağlayıcı anlamında yararlı eylemler -mesela kaçma— icra etmesi sağlanmaktadır. Bu olay bir inanç olduğu için, bu NF niteliklerin bir altkümesi, hep birlikte, onun gerçekte sergilediği içeriğe sahip oluşunu teşkil etmektedir. Yani, inancın içeriği olan bir önerme mevcuttur; bu sebeple o inanç, 'içeriği olarak o önermeye sahip olma' niteliğine sahip olacaktır; ve bu nitelik, yani "içeriği olarak falanca önermeye sahip olma" niteliği, o inancın bir (kuşkusuz karmaşık) NF niteliği olacaktır.

Şimdi, bu içeriğin *doğru* olma ihtimali nedir? Bu önermenin -her ne ise o — doğru olma ihtimali nedir? Cevap, halihazırda incelemiş olduğumuz örnektekiyle aynıdır. Nöronsal yapının uygun davranış tipine sebep olması için, elbette, içeriğin doğru olması zaruri değildir. NF niteliklerin bu şekilde uyum sağlayıcı tarzda düzenlenmesinin aynı zamanda o içeriğe sahip olmayı teşkil etmesi de öylesine/tesadüfen olur. Fakat yine söyleyecek olursak, eğer bu içerik, yani bu önerme *doğru* olursa, bu arama niyeti yokken şans eseri keşfetme kabilinden bir şey olacaktır; zira o pekâlâ yanlış da olabilirdi. Onun o içeriğe sahip oluşunu teşkil edenler de dahil olmak üzere bu NF nitelikler, uyum sağlayıcı davranışa sebep oldukları sürece uyum sağlayıcı niteliklerdir. Ayrıca onlar, bizzat o içeriğe sahip olma niteliğini de teşkil ederler; fakat uyum-sağlayıcılık açısından, o içeriğin doğru olup olmadığı fazla önem taşımaz. Dolayısıyla o yaratıklara ait herhangi bir inancı ele alın; (bu yaratıkların evrim yoluyla varlığa geldikleri

göz önünde tutulunca) o inanca sahip olmanın, uyum sağlayıcı olduğunu varsayabiliriz; onun NF nitelikleri, uyum sağlayıcı davranışa sebep olurlar. Bu NF nitelikler, ayrıca, falanca içeriğe sahip olma niteliğini de oluştururlar; fakat yeterince açıktır ki, (bu niteliklerin uyum sağlayıcılığı bakımından), sebep oldukları o içeriğin doğru olup olmadığı bir önem taşımaz. O doğru olabilir: peki kabul; fakat eşit derecede yanlış da olabilirdi. Bu nitelikler, farklı içerik oluşturmuş olsaydı, davranış açısından hâlâ aynı nedensel etkiye sahip olmuş olurlardı. Dolayısıyla bu inancın içeriğinin doğru olma ihtimali, yaklaşık 1/ 2 oranında olurdu, tıpkı indirgemeci-olmayan materyalizm örneğindeki gibi. Ancak, eğer bu, söz konusu organizmanın bağımsız inançlarının her biri için doğru ise, (N&E&indirgemeci materyalizm'de) bu yaratıkların bilişsel yeteneklerinin güvenilir olma ihtimali düşük oranlı olmak zorunda kalacaktır. O zaman şu ana kadar çıkarılması gereken sonuç şudur ki N&E (materyalizm içeren N) göz önünde tutulunca, bu yaratıkların güvenilir bilişsel yeteneklere sahip olmaları muhtemel değildir.

5.3 İtiraz

Doğru inançların, uyum sağlayıcı eylemi kolaylaştırdığı yeterince açık değil midir? Yanlışlıkla aslanların dostça ve fazla gelişmiş ev kedileri olduklarına inanan bir gazel bu dünyada fazla uzun kalmayacaktır. Aynı şey, 60 metrelik bir uçurumdan atlamanın, aşağıya doğru yumuşak inişli hoş ve aheste bir seyahat olduğuna inanan bir kaya tırmanıcısı için de geçerlidir. Doğru inançların uyum sağlayıcı olmasının, yanlış inançlara nazaran daha çok muhtemel olduğu bariz değil midir? Daha genel olarak, doğru inançların başarılı olmasının yanlış inançlara nazaran daha fazla muhtemel olduğu açık değil midir? New York'tan Boston'a gitmek istiyorum: Boston'ın, New York'un güneyinde olduğuna inanmaktansa, New York'un kuzeyinde olduğuna inanırsam oraya varmam daha muhtemel değil midir? Evet, kesinlikle. Bu gerçekten de doğrudur. Fakat aynı zamanda alakasızdır. Biz, eşyanın mevcut durumu hakkında soru sormuyoruz, fakat *eğer hem*

evrim hem de (materyalizm içerdiği şeklinde yorumlanan) naturalizm doğru olsaydı her şey nasıl olurdu, neye benzerdi, onu soruyoruz. P(R/N&E) hakkında soru soruyoruz, P(R/eşyanın gerçekte nasıl olduğu) hakkında değil. Hemen hemen herkes gibi ben de bilişsel yeteneklerimizin ekseriyetle güvenilir olduklarına ve doğru inançların başarılı eylem doğurmalarının yanlış olanlardan daha fazla muhtemel olduğuna inanıyorum. Fakat mesele bu değildir. Mesele şudur: eğer N&E doğru olsaydı, her şey nasıl olurdu? Ve bu bağlamda biz, elbette, N&E'nin doğru olması halinde, her şey hâlâ nasılsa öyle oldurdu diye bir varsayımda bulunamayız. Yani materyalizmin doğru olması halinde, yanlış inançlardan çok doğru inançların başarılı eylem doğurmasının daha muhtemel olmasının hâlâ geçerli olacağını varsayamayız. İşin gerçeği, eğer materyalizm doğru olsaydı, doğru inançların başarılı eylem doğurması ve yanlış inancın başarısız eylem doğurması ihtimal dışı olurdu.

Burada şunu sorabilirsiniz: "Böyle bir şeyi niye düşünelim? Materyalizmin bu meseleyle ne alakası var?" Alakası şu: biz normalde doğru inancın başarılı eyleme yol açtığını düşünürüz, zira biz aynı zamanda inançların eylemlere sebebiyet verdiğini (inançların, eylemleri doğuran sebepler arasında bulunduğunu) da düşünürüz; ve *onların içeriklerinden ötürü* böyle düşünürüz. Bir bira istiyorum ve inanıyorum ki buzdolabında bir tane var, ve bu inanç, benim buzdolabına gitmemin nedenleri arasındadır. Bu inancın *içeriğinden* ötürü, onun benim buzdolabına gitmeme sebep olduğunu düşünürüz; çünkü bu inanç, buzdolabında bir bira olduğu şeklinde bir içeriğe sahiptir ve bu inanç benim, mesela çamaşır makinesi yerine, buzdolabına gitmeme neden olur. Daha genel olarak, bir B inancının içeriğinden ötürüdür ki B, sebep olduğu davranışa sebep olur diye düşünürüz.

Fakat şimdi farzedelim ki materyalizm doğrudur: o zaman, gördüğümüz üzere, benim inancım, hem NF niteliklere hem de önerme-sel bir içeriğe sahip olan nöral bir yapı olacaktır. Ancak, içerik dolayısıyla değil, NF niteliklerden ötürüdür ki inanç, sebep olduğu şeye sebep olur. İşte o niteliklerden ötürüdür ki inanç, nöral dürtülerin ilgili taşıyıcı sinirlere doğru, oradan ilgili kaslara yolculuk etmesine, bunun da kasların kasılmasına ve böylece davranış doğurmasına sebep olur. Bu, söz konusu

inancın içeriğinden ötürü değildir; inancın içeriği, davranış bakımından inancın nedensel gücüyle alakasızdır.

Bir analoji düşünün. Ben torunumla top yakalamaca oynuyorum ve mağrur bir hava atma teşebbüsüyle, topu çok sert bir şekilde fırlatıyorum. Top onun kafasının üzerinden ıslıklayarak geçiyor ve komşunun penceresini parçalıyor. Açıktır ki top, kütlesi, hızı, sertliği, hacmi, vb. şeylerden ötürü camı kırar. Kütlesi daha az olsaydı, daha düşük bir hızda gitseydi, bir tüy demeti kadar yumuşak olsaydı, vesaire, camı kırmazdı. Eğer “Cam neden topun kendisine vurmasıyla parçalandı” diye sorarsanız, doğru cevap, topun o niteliklere sahip olmasını da içerecektir (ve elbette bunun yanı sıra, camın belli bir kırı-labilirlik derecesini, gerilime dayanıklılığını vb. şeyleri de içerecektir). Olur ya, top bir doğum günü hediyesiydi; fakat top, bir doğum günü hediyesi olmasından veya Sears and Roebuck’tan satın alınmış olmasından veya 10 TL’ye mal olmasından ötürü camı kırmaz. Sam, belediye başkanı olmasından ötürü, şehir yöneticisini işten çıkarma hakkına sahiptir, eşine iyi davranan biri olmasından ötürü değil. Aquinas, zekası, vukûfiyeti ve muazzam çalışma ve üretiminden ötürü büyük bir filozoftur, “Aptal Öküz” diye adlandırılmasından ötürü değil. Bu tür örneklerin sonsuz sayıda çoğaltılabileceği yeterince açıktır.

Materyalizme ve inanç içeriğine geri dönersek, o zaman, B inancının, içeriğinden ötürü değil, NF niteliklerinden ötürüdür ki bu inanç sebep olduğu davranışa sebep olmaktadır. B’nin NF nitelikleri arasında, ahenkli çalışan birçok nöron içerme niteliği gibi nitelikler bulunmaktadır: günümüz biliminden öğrendiğimiz üzere, bu nöronlar taşıyıcı sinirler vasıtasıyla ilgili kaslara bir sinyal göndermekte ve o kasların kasılmasına ve dolayısıyla da harekete sebep olmaktadırlar. İşte bu NF niteliklerinden ötürüdür ki bu, o kasların kasılmasını sağlar. Şayet bu inanç, aynı NF niteliklere fakat farklı içeriğe sahip olmuş olsaydı, davranış/hareket üzerinde aynı etkiye sahip olurdu.

Diyelim ki siz şunu iddia ediyorsunuz:

(1) Eğer B inancı aynı NF niteliklere fakat farklı içeriğe sahip olsaydı, o yine de hareket/davranış bakımından aynı nedensel etkilere sahip olacaktı; fakat o, aynı NF niteliklere ve farklı içeriğe sahip olmuş *olamazdı.* (1) sadece karşıtolgusal *(counterfactual)* değildir, [aynı zamanda] kar-şıt-

mümkündür *(counterpossible).* Eğer içerik olarak C'ye sahip olma niteliği, nörofizyolojik nitelikleri müteakiben ortaya çıkıyorsa, o zaman, (güçlü bağımlı-ardıllık göz önünde tutulursa), geniş mantıksal anlamda C'ye eşdeğer bir nörofizyolojik nitelik olacaktır; dolayısıyla, (1)'in önbileşeninin geçerli olması o kadar da mümkün olmayacaktır. Karşıtolgusalların her zamanki semantiği göz önünde tutulursa, çıkarılacak sonuç, (1)'in doğru olduğudur; evet, ama aynı önbileşene sahip herhangi bir karşıtolgusal da doğru olacaktır, örneğin şu da dahil:

Eğer B, aynı içeriğe fakat farklı nörofizyolojik niteliklere sahip olmuş olsaydı, B, davranış bakımından aynı nedensel etkilere sahip *olmazdı.*

Tamam. Fakat karşıtolgusalların her zamanki semantiği doğru *mudur?* Burası, bu oldukça girift meseleyi ele almanın pek de yeri değil, fakat alsına bakılırsa (bana göre) o, doğru değildir. "Eğer 2, 3'ten büyük olsaydı, o zaman 3, 2'den küçük olurdu" [önermesi] doğrudur; "eğer 2, 3'ten büyük olsaydı, o zaman 3, 2'den büyük olurdu" doğru değildir. "Eğer 2, 3'ten büyük olsaydı, o zaman ay, yeşil peynirden yapılmış olurdu" doğru değildir. Tanrı'nın zorunlu olarak alim-i mutlak olduğu göz önünde tutulduğunda bile, 'eğer Tanrı alim-i mutlak olmasaydı, kendisinin var olmadığını bilirdi' [önermesi] doğru değildir. Ben Gödel'in yanlışlığını ispat etseydim, bütün mantıkçılar şaşırıp kalırdı; "eğer ben Gödel'in yanlış olduğunu ispat etseydim, mantıkçılar sıkıntıdan esnerdi" [önermesi] yanlıştır.

Üstelik, filozoflar düzenli ve oldukça haklı olarak kendi görüşleri lehine tartışırken karşıtolgusalları kullanırlar. Benim gerçekte ne olduğum, anlık kişi safhaları kümesinin bir üyesidir şeklindeki felsefi görüşü düşünün. Biri, şunun hakikatine işaret ederek bu görüş aleyhine tartışmaktadır:

Eğer bu doğru olsaydı, bir andan önce vuku bulan herhangi bir şeyden sorunlu olmazdım (yeni bir yasal savunma stratejisi?)

Her ne kadar söz konusu görüş, şarta bağlı değilse de *(noncontin-gent)* - zorunlu olarak doğru veya zorunlu olarak yanlış ise— bu kar-şıt-mümkünün doğru, ve onun çifti olan

Eğer bu doğru olsaydı, ben bir andan önce vuku bulan çoğu şeyden sorumlu olurdum [önermesini] de yanlış kabul edersiniz. Bir dualist iddia edebilir ki eğer materyalizm doğru olsaydı, bir kimsenin inançlarının içeriği, davranışa/harekete yol açan nedensel zincire dahil olmazdı; bir materyalist iddia edebilir ki eğer (interaktif) dua-lizm doğru olsaydı, gayr-i maddi bir

cevher, katı, ağır ve kütlesel dünyada (makul olmayan bir tarzda) etki yaratırdı. Bu karşıtolgusallardan birinin önbileşeni imkansızdır; ancak her ikisi de materyalistler ve du-alistler arasındaki münakaşada münasip bir şekilde kullanılmaktadır.

(1)'in doğruluğu bize, B'nin, A eylemine, sahip olduğu içerikten ötürü neden olmadığını düşünmemiz için bir sebep sunmaktadır. Ancak, dediğim gibi, burası, karşıt-mümkünlerle ilgili nasıl bir akli yol takip edileceği şeklindeki çözülmesi zor meseleye dalmanın yeri değildir; bu, bizi konudan bayağı uzaklaştırır. Fakat meselemizi de doğrudan ele alabiliriz: içeriğinden dolayı mı B, A'ya sebep olur? Bence, cevap, açıkça, onun öyle olmadığıdır. B, nörofizyolojik niteliklerinden ötürü, A'ya sebep olur; işte o niteliklerden dolayıdır ki B ilgili sinirler vasıtasıyla ilgili kaslara sinyal gönderir, böylece onların kasılmasına ve dolayısıyla da A'ya sebep olur. Sebep olduğu şeye sebep olması, onun o C içeriğine sahip olmasından ötürü değildir.

Bir defa daha: N&E'nin doğru olduğunu farzedin. O zaman materyalizm, ya indirgemeci ya da indirgemeci-olmayan formunda doğru olurdu. Her iki durumda da temelde yatan nöroloji, uyum sağlayıcıdır ve inanç içeriğini belirler. Fakat her iki durumda da bu nöroloji tarafından belirlenen içeriğin doğru olup olmadığı, davranışın (veya o davranışa sebep olan nörolojinin) uyum sağlayıcılığı açısından bir önem arzetmez.

6. Diğer Öncüller

Şimdi, bir sonraki adım için hazırız: P(R/N&E)'nin düşük olduğunu gören naturalist, R için ve kendi bilişsel yeteneklerinin güvenilir olduğu şeklindeki önerme için bir *çürütene (defeater)* sahiptir. Sahip olduğum bir B inancına dair bir *çürüten* —en azından bu tür bir çürüten— edindiğim bir başka B* inancı olacaktır, öyle ki B* inancına sahip olduğum göz önünde tutulunca, ben artık aklen B inancına sahip olamam. Örneğin, ben bir tarlaya bakıyorum ve bir koyun olduğunu düşündüğüm bir şey görüyorum. Siz yanıma gelip kendinizi tarlanın sahibi olarak tanıtıyorsunuz ve bana o tarlada hiçbir koyunun olmadığını, benim gördüğüm şeyin aslında bu

mesafeden bakınca bir koyundan ayırt edilemeyen bir köpek olduğunu söylüyorsunuz. Sonra ben, gördüğüm şeyin bir koyun olduğu inancından vazgeçiyorum. Başka bir örnek: tanıtım kitapçığının verdiği bilgiye dayanarak, ben, Aberdeen Üniversitesi'nin 1695 yılında kurulduğu inancını oluşturuyorum. Siz, üniversitenin halkla ilişkiler müdürü olarak mahcup eden doğruyu söylüyorsunuz bana: bu tanıtım kitapçığı, üniversitenin kuruluşu için yanlış tarih verme konusunda kötü bir şöhrete sahiptir. (Gerçekte üniversite 1495 yılında kurulmuştur.) Benim, üniversitenin 1495'de kurulduğuna dair yeni inancım, eski inancım için bir çürütendir. Aynı şekilde, eğer naturalizmi kabul eder ve P(R/N&E)'nin düşük olduğunu görürsem, o zaman benim R için bir *çürüten*im var demektir; artık ben bilişsel yeteneklerimin güvenilir olduğuna makul bir şekilde inanamam.

Dolayısıyla argümanın ikinci öncülü ortaya çıkıyor:

(2)N&E'yi kabul eden (inanan) ve P(R/N&E)'nin düşük olduğunu gören herkesin R için bir *çürüteni* vardır.

Mesele, N&E'ye inanan birinin, makul bir şekilde inanmak için R hakkında yeterli *kanıtının* olmadığı değildir. Gerçek şu ki R için kanıta *ihtiyacım* yok. Ve bu, iyi bir şeydir, çünkü R için kanıt elde etmek mümkün değildir, en azından eğer onun hakkında herhangi bir kuşkum varsa. Zira farzedin ki ben bir argüman düşünüp tasarladım ve bu argümana dayanarak R'nin gerçekten doğru olduğuna inanmaya başladım. Açıkça bu anlamlı bir prosedür değildir; o argümana dayanarak R hakkında ikna olabilmek için, elbette ben argümanın öncüllerine inanmak ve ayrıca eğer o öncüller doğruysa o zaman sonuç da doğrudur diye inanmak zorundayım. Ancak bunu yaparsam, ben zaten R'nin doğru olduğunu varsayıyorum demektir, en azından, bende argümanın öncüllerine inancı ve eğer öncüller doğruysa, sonuç da öyledir şeklindeki inancı doğuran yetenekler veya süreçler için böyle. Benim R lehine bir argümanı veya onun lehine herhangi bir kanıtı kabul etmem, açıkça, benim R'ye inanıyor olmamı önceden varsaymaktadır; böylesi herhangi bir prosedür, fasit derecede dairesel olacaktır.

Dolayısıyla, benim bilişsel yeteneklerim güvenilirdir şeklindeki inancım, kendisi için bir kanıt veya argümana ihtiyaç duymadığım bir inançtır—yani, ona inanmada rasyonel olmak için kanıta veya argümana ihtiyacım yoktur. Onun hakkında hiçbir kanıt veya argümanım olmasa bile, ben ona inanmada

tamamen ve büsbütün makul olabilirim. Bu bir inançtır, öyle ki bu inanca en *temel* şekilde yani inandığım başka şeylerden kaynaklanan argüman veya kanıta dayanmaksızın sahip olmak makul bir şeydir. Fakat bu demek değildir ki ona yönelik bir *çürütene* sahip olmak imkânsızdır. Bir inanç tam anlamıyla temel *(properly basic)* olsa bile, o hala çürütülebilir. Tarladaki koyun hakkında verdiğim yukarıdaki örnekte, benim ilk inancım, varsayabiliriz ki temel inanç idi ve tam anlamıyla öyle idi; yine de onun için bir *çürüten* elde ettim.

Aynı şeyi göstermek için işte size başka bir meşhur örnek: siz ve ben güney Wisconsin'den arabayla geçiyoruz; ben güzel bir ahıra benzeyen bir şey görüyorum ve *Bak işte bu güzel bir ahırdır* inancını oluşturuyorum. Üstelik bu inancı temel yolla benimsiyorum; bu inancı, inandığım diğer önermelerden kaynaklanan bir kanıta dayalı olarak kabul ediyor değilim. Sonra siz bana, bütün bu bölgenin, yerel sakinleri tarafından kendilerini daha müreffeh göstermek gibi kuşku doğuran bir çabanın sonucu olarak inşa edilmiş (ve otoyoldan bakınca gerçek ahırlardan ayırt edilemeyen) cepheden ahır görüntüleriyle dolu olduğunu söylüyorsunuz. Eğer size inanırsam, o zaman benim, gördüğüm şeyin güzel bir ahır olduğu şeklindeki inancım için bir *çürüten*im var demektir, her ne kadar benim çürütülen inancı temel yolla benimsemem rasyonel olsa da. Bu sebeple, B inancını temel yolla benimsemek rasyonel olduğu zaman bile, B inancı için bir *çürüten* elde etmek tamamen mümkündür.

Ve işte bu, ben N&E'ye inanıp P(R/N&E)'nin düşük olduğunu gördüğümde ortaya çıkan bir şeydir: R için bir *çürüten* elde ediyorum. Ben artık R'yi rasyonel bir şekilde kabul edemem; onun hakkında agnostik olmalıyım veya onun yanlışlığına inanmalıyım. Bir analoji düşünün. Farzedin ki bilişsel güvenilirliği tahrip eden bir ilaç var — buna XX adını verelim. Ben biliyorum ki XX'i yutanların % 95'i, yuttuktan sonraki iki saat içinde bilişsel olarak güvenilmez hale geliyorlar ve sonra doğru önermelerden çok yanlış önermelere inanıyorlar.
Yine farzedin ki ben, hem iki saat önce XX yuttuğuma ve hem de P(R/ben iki saat önce XX yuttum)'un düşük olduğuna inanmaya başladım; birlikte alındıklarında, bu iki inanç, benim başlangıçtaki 'bilişsel yeteneklerim güvenilirdir' şeklindeki inancım için bir *çürüten* verir. Dahası, bilişsel

yeteneklerimin güvenilir olduğunu göstermek veya ileri sürmek için diğer inançlarımın hiçbirine başvuramam. Mesela ben, bilişsel yeteneklerim geçmişte daima güvenilir idi veya şu anda bana güvenilir gözüküyorlar şeklindeki inancıma müracaat edemem; bu türden diğer herhangi bir inanç, şu anda R'nin olduğu kadar şüphelidir veya yanlışlık riskine maruz kalmıştır. Bu türden diğer herhangi bir B inancı, benim bilişsel yeteneklerimin bir ürünüdür: fakat o zaman, bunu kabul ederken ve R hakkında bir *çürüten*e sahip olurken, ben aynı zamanda B hakkında da bir *çürüten*e sahibim demektir.

İtiraz: niçin öncül (2)'nin doğru olduğunu düşünelim ki? Bu formda olan bazı önermeler doğrudur, fakat bazıları da doğru değildir. İnanıyorum ki ben XX yuttum, ve benim güvenilir olma ihtimalim, benim XX yuttuğumu hesaba katarsak, düşüktür; bu ise bana, benim güvenilir olduğum şeklindeki önerme hakkında bir *çürüten* vermektedir. Fakat ben ayrıca inanıyorum ki benim Michigan'da yaşıyor olma ihtimalim, dünyanın güneş etrafında döndüğü göz önünde tutulunca, düşüktür ve ben inanıyorum ki yeryüzü güneş etrafında dönmektedir; bu ise bana, benim Michigan'da yaşadığıma dair inancım hakkında bir *çürüten* vermiyor. N&E ve R olayının, ikinciden daha çok birinciye benzediğini niye düşünelim ki?

Cevap: tamam, o formda olan her önerme doğru değildir; fakat bu bahsettiğim önerme doğrudur. Bence burada mesele edilen şey, daha başka neye inanıyorum sorusudur (daha doğrusu, başka ne vardır ki ben ona inanıyorum ve ben bu bağlamda meşru bir şekilde ona dayanarak sonuç çıkarabiliyorum sorusudur). Eğer benim,

Michigan'da yaşıyor olmam

ile alakalı olarak bildiğim tek şey, bunun,

Dünya güneş etrafında dönüyor

önermesi göz önünde bulundurulunca, ihtimal dışı olduğu ise, o zaman benim (b) inancım ve (a)'nın (b) açısından ihtimal dışı olması, bana (a) için bir çürüten verecektir. Fakat elbette ki ben bundan daha fazlasını biliyorum: mesela, ben Michigan'da bulunan Grand Rapids'de yaşıyorum. Ben, doğru bir biçimde, sadece (b)'ye dayanarak değil, daha fazla şeye dayanarak sonuç çıkarırım, ki bunlardan bir kısmına göre (a)'nın ihtimali 1(bir)dir. Fakat şimdi N&E ve R hakkında düşünün. P(R/N&E)'nin düşük olduğunda hemfikiriz. Ben N&E'ye ilaveten, X diye başka bir şey biliyor muyum, öyle

ki ben (a) X'e dayanarak uygun bir biçimde bir sonuç çıkarabileyim ve (b) P(R/N&E&X) yüksek olsun? İşte bu ... şartlılandırma [doğru olması şartıyla bir önermeye dayanarak sonuç çıkarma] problemidir *(conditionalization problem).*

Bu da bizi üçüncü öncüle getirmektedir:

(3) R için bir *çürüteni* olan herkesin, sahip olduğunu düşündüğü, N&E de dahil, diğer herhangi bir inanç için bir *çürüteni* vardır.

(3) hayli açıktır. Eğer R için bir *çürüteniniz* varsa, bilişsel yetenekleriniz tarafından üretildiğini kabul ettiğiniz herhangi bir inanç için, yani bilişsel yeteneklerinizin bir hükmü olan herhangi bir inanç için de bir *çürüten*iniz olacaktır. Fakat sizin de keşfettiğinizden eminim ki inançlarınızın hepsi, sizin bilişsel yetenekleriniz tarafından üretilmektedir. Bu sebeple, sahip olduğunuz herhangi bir inanç için bir *çürüten*iniz vardır.

Yine de benimsediğiniz her bir inanç için bir *çürütene* sahip olduğunuzu fark etseniz bile, inançlarınızın hepsinden veya hatta belki de herhangi birinden vazgeçmeniz muhtemel değildir. Olabilir ki siz günlük faaliyetlerinizin sıcağı ve baskısı altında, örneğin, arkadaşlarınızla poker oynarken veya bir ev inşa ederken veya bir uçurumu tırmanırken, R'yi gerçekten reddedemezsiniz. East Buttress of El Capitan'ın 150 metre yüksekliğindeki kayalık yüzeye halatsız bir şekilde sıkıca sarılırken *(free soloing* yapıyorsunuz), mesela tümevarım hakkındaki dışlayıcı Hume'cu düşünceleri düşünemezsiniz. (Kendinizi şunu söylerken bulamazsınız: "Evet, tabiatıyla, eğer ayağım kayarsa, hızlıca yere çarpacağım ve o kayalıklarda parçalanacağıma inanmadan edemem, ama [kısa süreli, alaycı, kendini aşağılayıcı tebessüm eşliğinde] şunu da biliyorum ki benim bu inanç için bir *çürüten*im var ve dolayısıyla onu fazla ciddiye almamalıyım.") Fakat çalışma odanızın dingin ve düşünce yüklü atmosferinde siz, aslında vaziyetin bu olduğunu görüyorsunuz. Elbette aynı zamanda anlıyorsunuz ki sizi bu konuma sürükleyen düşüncelerin kabul edilebilirliği reddedilebilirliğinden daha fazla da değildir; sizin, kendinizi inanıyor bulduğunuz her ne varsa onun için evrensel bir *çürüten*iniz var. Bu gerçekten ezici bir şüpheciliktir ve naturalistin kendini adadığı şüphecilik de budur.

Argümanın son öncülü şudur:

(4) Eğer N&E'yi kabul eden biri bu suretle N&E için bir *çürüten* elde ediyorsa, o zaman N&E kendi kendini çürütendir ve makul bir şekilde benimsenemez.

Bu durumda argümanın bütünü, aşağıdaki gibidir:

P(R/N&E), düşüktür.
N&E'yi kabul eden (inanan) ve P(R/N&E)'nin düşük olduğunu gören herkesin R için bir *çürüteni* vardır.

R için bir *çürüten*i olan herkesin, sahip olduğunu düşündüğü, N&E de dahil diğer herhangi bir inanç için bir *çürüten*i vardır.

Eğer N&E'yi kabul eden biri, bu suretle N&E için bir *çürüten*i elde ediyorsa, o zaman N&E kendi kendini çürütendir ve makul bir şekilde benimsenemez.

Sonuç: N&E makul bir şekilde benimsenemez.

Bu argüman göstermektedir ki eğer N&E'yi kabul eder ve P(R/N&E)'nin düşük olduğunu görürseniz, o zaman sizin N&E için bir *çürüten*iniz, onu reddetmek için bir sebebiniz, ondan kuşkulanmak veya onun hakkında agnostik olmak için bir nedeniniz vardır.

Elbette ki *çürüten*lerin kendileri de çürütülebilir; öyleyse, bu *çürüten* için bir *çürüten* edinemez misiniz —yani bir *çürüten-çürüteni?* Belki biraz bilim yaparak—örneğin, o kişinin yeteneklerinin gerçekten güvenilir olduğunu bilimsel yolla belirleyerek? [Veya] bir çekap için MIT bilişsel-güvenilirlik laboratuvarına gidemez mi? Açıkça bu, işe yaramaz. Belli ki izlenecek bu yol, onun yeteneklerinin güvenilir olduğunu ön-varsayacaktır; o, MIT diye bir şeyin olduğuna, oradaki bilim adamlarına danıştığına ve onların da kendisine bilişsel sağlığına dair temiz kağıdı verdiğine, vesaire, inanmada kendi yeteneklerinin doğruluğuna dayanıyor olacaktır. Büyük İskoç filozof Thomas Reid bunu şöyle ifade etmişti:

Eğer insanın dürüstlüğü şüpheli hale getirilirse, o kişi ister dürüst olsun ister olmasın, onun sözüne atıfta bulunmak gülünç olacaktır. Aynı saçmalık, ister ihtimalci ister kanıtlayıcı olsun, herhangi bir tarz akıl yürütme yoluyla aklımızın hatalı olmadığını ispat etmeye kalkışmakta da bulunur, zira zaten

sorun edilen hususun kendisi akıl yürütmenin güvenilip güvenilemeyeceğidir.

O kişinin, R lehine argüman ileri sürebileceği makul bir yol var mıdır? Nasıl yapabileceğini görmek zor. Üretebileceği herhangi bir argümanın öncülleri olacaktır; iddiasına göre, bu öncüller kendisine, R'ye inanması için iyi bir sebep sunmaktadır. Fakat elbette onun elinde, R için sunduğu öncüllerin her biri için aynı *çürüten* bulunmaktadır ve o, eğer argümanın öncülleri doğru ise, o zaman sonuç da doğrudur şeklindeki inanç için de aynı *çürüten*e sahiptir. Bu sebeple öyle gözüküyor ki bu *çürüten*, çürütülemez. Naturalist evrim, taraftarlarına, inançlarımızın ekseriyetle doğru olduğundan kuşkulanmaları için bir neden sunmaktadır; muhtemeldir ki onlar ekseriyetle yanlıştır. Eğer öyleyse, onların ekseriyetle yanlış olamayacaklarını *ileri sürmek* işe yaramayacaktır; zira bilişsel yeteneklerimiz hakkında genelde güvensizlik duymamızın sebebi, o argümanın işe yarar olduğuna dair inanç üreten yeteneklere güvensizlik duymak için de bir sebep olacaktır.

Dolayısıyla bu *çürüten*, çürütülemez. Böylece N&E tutkununun, N&E için çürütülemez bir *çürüteni* bulunmaktadır. Şu halde N&E, makul bir şekilde benimsenemez —en azından, kendisine bu argüman hakkında bilgi verilen ve N&E ile R arasındaki bağlantıları gören biri tarafından benimsenemez.

Sonuç Olarak İki Yorum

İlk olarak, öncül (2) üzerine bir yorum, ki bu öncüle göre, N&E'yi kabul eden (inanan) ve P(R/N&E)'nin düşük olduğunu gören herkesin R için bir çürüteni vardır. İmdi, barizdir ki N&E'ye inanan bir kimse, aynı zamanda diğer birçok önermeye de inanmaktadır. Muhtemelen o diğer önermelerin bir kısmı öyle önermelerdir ki *onlara* inanmasından ötürü o kişi N&E'ye inandığında R için bir çürüten elde etmiyor. Belki de o, P(R/N&E)'nin düşük olmasının ve N'nin tehdidi altında bulunan R'nin çürütülmesine yönelik bir *çürüten-saptırıcvya (defeater-deflector)* sahiptir. Bu vuku

bulabilirdi, eğer, örneğin, ‘P(R/N&E&X) düşük değildir’ şeklinde, onun ayrıca inandığı bir X önermesi olsaydı. İşte size bir çürüten-saptırıcı örneği: birkaç paragraf geride verdiğimiz tarladaki koyun örneğine dönelim. Ben tarlada bir koyun olduğunu düşündüğüm bir şey görüyorum: tarlanın sahibi çiftçi yanıma geliyor ve bana o tarlada hiç koyun bulunmadığını söylüyor; fakat kendisinin, bu mesafeden bir koyuna benzeyen bir çoban köpeği olduğunu da ekliyor. Bu bana bir çürüten veriyor. Fakat farzedin ki çiftçinin hanımı daha önceden bana kocasının koyunlar ve çoban köpekleri hakkında bir ruh hali geliştirdiğini ve herkese, sıklıkla bulunmasına rağmen, tarlada hiç koyun bulunmadığını söylediğini anlatmış olsun. Hanımın bana bunu söylemesi, bir çürüten-saptırıcıdır: çünkü ben onun söylediklerine inanıyorum ve koyunlar ve çoban köpekleri hakkında çiftçinin yaptığı yorumlar, benim bir koyun gördüğüme dair inancım için bir çürüten —yani aksi takdirde çiftçinin söylediklerinin bana vermiş olacağı bir çürüten— sunmuyor.

N&E ve R’ye geri dönersek, N&E’nin ve P(R/N&E)’nin düşüklüğünün tehdidi altında olan R’nin çürütülmesine karşı bir çürüten-sap-tırıcı var mıdır? “P(R/N&E&X) düşük değildir” şeklinde naturalistin sahip olabileceği bir X inancı var mıdır? Pekâlâ, varmış gibi gözüküyor kesinlikle: bizatihi R hakkında ne diyeceğiz? Bu muhtemelen na-turalistin inandığı bir şeydir. P(R/N&E&R), kesinlikle düşük değildir; o[nun ihtimali] 1’dir. Fakat elbette ki R’nin kendisi, burada, bir çürüten-saptırıcı olmak için uygun bir aday değildir. Eğer A inancının kendisi, A’nın farzedilen bir çürüteni için çürüten-saptırıcı olabilirse, hiçbir inanç asla çürütülemez. Hangi inançlar, tam anlamıyla çürü-ten-saptırıcı olarak işlev görebilir türdendir? Hangi inançlar bu bağlamda kabule şayandır —yani, hangi X inançlar öyledir ki eğer P(R/ N&E&X) düşük değilse, X, bu durumda “R ve N&E ve *P(R/N&E) düşüktür”* için bir çürüten-saptırıcı olur. İşte bu, *Şartlılandırma (con-ditionalization) Problemidir*[160] Tam bir cevap vermek kolay değil, fakat en azından şunu diyebiliriz (burada *Naturalism Defeated?* ss.224-225’i takip ediyorum). İlk olarak, ne R’nin kendisi ne de ona eşdeğer olan herhangi bir önerme (mesela, *(R v (2+1=4))&-(2+1=4))*, burada bir çürüten-saptırıcı olarak makbuldür. İkinci olarak, R’nin, naturalis-tin inandığı diğer P önermeleriyle birleşimi —mesela, (2+1=3) & R— çürüten-saptırıcı olmayacaktır, eğer P’nin bizzat kendisi öyle değilse;

daha genel olarak söylersek, R'yi gerektiren P önermeleri, çürüten-saptırıcı olmayacaktır, eğer R'nin P'den atılmasının sonucu, bir çürüten saptırıcı değilse. Son olarak, S için *delilci anlamda* R'ye bağımlı olan hiçbir P önermesi —yani, öyle ki S, P'ye ancak R'nin *delilci* esasına dayanarak inanır— R için bir çürüten-saptırıcı değildir. Dolayısıyla benim için, *ya R veya naturalizm doğrudur,* delilci anlamda R'ye bağımlıdır (çünkü naturalizmin yanlış olduğuna inanıyorum), tıpkı '"ya *R veyaFriesland, ABD'den daha büyüktür"* ve "bir *doğru P önermesi vardır öyle ki P(R/N&P) yüksektifde* olduğu gibi. Söylenecek daha çok şey var, ama burada söylemek yerine, ilgi duyan okuyucuyu benim "Content and Natural Selection" (İçerik ve Doğal Seleksiyon) isimli makaleme yönlendireceğim.

160 Bkz. Richard Otte, "Conditional Probabilities in Plantinga's Argument," *Naturalism Defeated?* içinde, s.143 vd.; ve ayrıca bkz. ss.220-25.

İkinci nihai yorum: bu argümanın, biraz daha zayıf öncülleri olan birazcık farklı bir versiyonu bulunmaktadır; bazıları o versiyonu oradaki izah bakımından daha cazip bulabilirler. Benim yukarıda sunduğum argüman, "P(R/N&E) düşüktür" önermesini bir öncül olarak içinde barındırır: bizim ve yeteneklerimizin evrim yoluyla varlığa çıktığı önermesi ve naturalizm göz önünde bulundurulduğunda, bilişsel yeteneklerimizin güvenilir olması muhtemel değildir. Burada biz bilişsel yeteneklerimizin *hepsinden* bahsediyoruz. Fakat belki de aralarında yapılması gereken ilginç ayrımlar bulunur. Belki de N&E hesaba katılınca bazılarının güvenilir olması diğerlerinden daha az muhtemeldir. Belki de hayatta kalma ve üremekle alakalı gözüken inançları üreten o yeteneklerin güvenilir olması, diğer türden inançlar üreten yeteneklere nazaran daha muhtemeldir. Mesela, birileri, algısal inançların uyum sağlayıcı davranışla alakalı olma ihtimalinin, örneğin sanat eleştirisi veya post-modernizm veya sicim teorisi hakkındaki inançlara nazaran, daha yüksek olduğunu düşünebilir. Dolayısıyla *metafiziksel* inançları bir düşünün —örneğin, dünyamızın nihai tabiatı hakkındaki inançlar, hem somut hem soyut nesnelerin var olup olmadığına dair inançlar, (eğer varsa) soyut nesnelerin tabiatı hakkındaki inançlar ve Tanrı gibi bir zatın olup olmadığı hakkındaki inançlar. Metafiziksel inançlar, hayatta kalmak ve üremeyle alakalı gözükmemektedirler. Ve elbette naturalizm tam da böylesi bir metafiziksel

inançtır. Bu inanç, hayatta kalma ve üremeyle alakalı gözükmüyor: bu inanç, ‘naturalizm doğrudur’ inancını benimseme yoluyla üretkenlik ümitleri artırılan Genç Ateistler Klübü’nün gerektiğinde kullanılan bir ögesidir sadece.

İmdi, metafiziksel inançlar üreten bir yetenek (veya alt-yetenek), her ne ise o, düşünün ve onu ‘M’ diye adlandırın. Şimdi şu soruyu sorabiliriz: N&E’yi kabul edersek, M’nin güvenilir olma ihtimali nedir? P(MR/N&E) nedir? (burada MR, ‘metafiziksel inançlar güvenilir bir şekilde üretilmektedir ve ekseriyetle doğrudurlar’ önermesidir). Bazı insanlar, bu ihtimalin açıkça düşük olduğunu düşünebilirler, P(R/ N&E) hakkında o kadar emin olmasalar bile. Eğer meseleyi bu şekilde düşünüyorsanız, size, argümanın ilk öncülünü

(1*) P(MR/N&E) düşüktür

öncülüyle değiştirmenizi teklif ediyorum; diğer her şey önceki gibi kalabilir.

[Özetlersek, burada] bilim ile teistik inanç arasında derin bir uyumun olduğunu; bilimin, naturalizmden çok teizmle daya iyi uyuştuğunu iddia ettim. Naturalizme dönersek, açıkçası bilim ve naturalizm arasında yüzeysel bir uyum vardır, bunun tek sebebi çok sayıda natu-ralistin, bilimin naturalizm tapınağında bir sütun olduğu iddiasının tellallığını yapması olsa da. Bu bölümde öne sürdüğüm gibi, onlar yanılgı içindedirler: bir kimse, hem naturalizmi hem de günümüz evrim teorisini makul bir şekilde benimseyemez; inançların bu kombinasyonu, kendi kendini çürütmektedir. Fakat o zaman, naturalizm ile günümüz biliminin en önemli iddialarından biri arasında derin bir çatışma vardır. Bu sebeple benim ulaştığım sonuca göre, bilim ile teistik inanç arasında yüzeysel/zahirî bir çatışma, ama derin bir uyum vardır; fakat bilim ile naturalizm arasında ise yüzeysel/zahirî bir uyum ve derin bir çatışma vardır. Naturalizmin en azından bir yarı-din olduğunu göz önünde tutunca, gerçekten de bir bilim-din çatışması vardır, tamam; ama bu çatışma, bilim ile teistik din arasında değildir: çatışma, bilim ile naturalizm arasındadır. İşte burası, çatışmanın bulunduğu yerdir.

TANRİNİN VARLİĞİ HAKKİNDAKİ İNCE-AYAR KANİTİ’Nİ YENİDEN DEĞERLENDİRME[161] - Richard Swinburne - Tercüme: Zikri Yavuz

161 Bu bölüm bu mesele ile ilgili önceki açıklamamdaki çeşitli eksiklikleri gidermektedir. “Evrenin İnce-Ayar Kanıtı/Argument from the Fine-Tuning of the Universe” ilk olarak Leslie’de (1989)basılmıştır ve Ek B Swinburne (1991) olarak tekrar basılmıştır. Bu bölümdeki fizik teorileri ile ilgili tartışmalar konusunda bana rehberlik eden Dr Pedro’ya minnettarım.

Tanrı’nın varlığı hakkındaki *a posteriori* (deneyimden gelen bilgi temelli) kanıtlar, öncüllerinin genelliğine göre bir sıralamaya konulabilir. Kozmolojik kanıtla bir evrenin var olduğu gerçeğinden çıkarımda bulunulur; tasarım kanıtının bir şekli, tabiat kanunlarının (evrenin bütün unsurlarının kanun şeklinde davranması gibi) işleyişinden çıkarımda bulunur; ayrıca tasarım kanıtının diğer bir şekli, eğer evrende insan yaşamı evrimleşecekse oldukça özel değerlere sahip sabitlere ve değişkenlere sahip kanunlar ve sınır koşullarının gerekli olduğunu iddia ederek, insanların evrimine neden olacak şekilde var olan evrenin sınır koşulları ve kanunlarından çıkarımda bulunur. Bu sonrakinin genel ifade ediliş şekli; evrimleşen insan yaşamının var olması için, bu sınır koşulları, kanun sabiteleri ve değişkenlerinin oldukça dar sınırlar içerisinde olmak zorunda olduğunu iddia etmektir. Bundan dolayı bu kanıt “ince-ayar kanıtı” olarak adlandırılır.

Ayrıca, daha dar öncüllerden başlayan birçok farklı kanıt da vardır. İnancım odur ki, kanıtlar birikimseldir. Bir evrenin varlığı, Tanrı’nın var olma olasılığını, var olmama durumuna göre yükseltir. Tabiat kanunlarının işleyişi, onu biraz daha arttırır, vesaire. Karşıt olarak sürülen delil, örneğin

kötülüğün varlığından olan ise bu olasılığı daha azaltabilir. Başka bir yerde, toplam delilin (mesela, teistler ve ateistlerin evren hakkında bildikleri konusunda hem fikir oldukları her şeyin) Tanrı'nın varlığını var olmamasından daha olası kıldığını iddia etmiştim.[162] Bu bölümde benim ilgim, sadece ince-ayar kanıtının gücü ile sınırlıdır: Sınır durumlarının ve kanunlarının insan yaşamını meydana getirici özelliği, bir Tanrı'nın var olduğu gerçeğini, bu sınır durumları olmadan kanunla yönetilen bir evrenin var olduğu bir durumdan ne kadar daha fazla olası kılar?

162 Bkz. Swinburne (1991) ve Swinburne (1996)

"Sınır koşulları" ile, eğer evren sonlu bir zaman önce başladıysa, kütle-enerji yoğunluğu ve Büyük Patlama anındaki ilk genişleme hızı gibi, başlangıç koşullarını kastediyorum. Eğer evren sonsuz bir zamandan beri var kabul edilse, bütün zamanlarda onu karakterize eden kanunlarla belirlenmemiş olan evrenin tüm bu özelliklerini -örneğin madde-enerjisinin olası toplam miktarını- anlıyorum. Ancak kanıtın evrenin sadece sonlu bir zamanda var olmaya başlamasına ihtiyacı olmadığına işaret ettikten sonra, araştırmanın basitliği için onun sadece sonlu bir zamanda var olduğunu ve Büyük Patlama ile başladığını varsayacağım. Eğer evren sonsuz bir zamandır varsa, kanıtın bir dereceye kadar daha zayıf olduğu söylenebilir (çünkü insan evrimine olanak sağlayan sınır koşulları aralığı o zaman daha geniş olurdu), ancak benim tahminime göre kanıt bu durumda bile çok fazla zayıf olmazdı. "Evren" ile bizim evrenimizi kastediyorum ve bununla, bizimle za-mansal ve uzamsal olarak ilişkili olan fiziksel nesneler sistemini anlıyorum. (İki cisim eğer birbirlerinden belirli yönde belirli uzaklıkta iseler uzamsal olarak ilişkilidirler. İki şey eğer birbirlerine göre önce, sonra ve eşanlı ise zamansal olarak ilişkilidirler. Hem uzamsal olarak ilişkili olma ilişkisinin, hem de zamansal olarak ilişkili olma ilişkisinin dönüşümlü, simetrik ve geçişken olduğunu varsayacağım). Herhangi bir uzamsal ve/veya zamansal olarak ilişkili nesnelerin başka gerçek sistemlerini "başka evren" olarak sınıflandıracağım.

"Kişi" ile duygulara, düşüncelere, arzulara, inançlara (belirli dereceye kadar çok yönlü olan) amaçlara sahip bir varlığı anlayacağım. "İnsan olma" ile algıyla dünya hakkında öğrenme ve kendi yaşamının bütün yönlerine, başkalarınkine ve dünyaya etki edebilme ve iyi veya kötü gibi farklılıklar yapmayı seçme özgür irade kapasitesine sahip birini, özel türde bir kişiyi

anlayacağım. Böyle bir kişi, iyi ve kötü arzulara (yönelimlere) -iyi arzular iyiyi tanıyabilmek için ve kötü arzular iyi ve kötü arasında seçim yapabilmek için- sahip olacaktır. (İyiyi seçebilmek için, onu tanıyabilmen gerekir ve eğer tanıyabilirsen, bu sana onu gerçekleştirmek için minimum yönelimi verecektir. Ancak, yaratılmış bir varlık, kötüye herhangi bir arzu duymuyorsa kaçınılmaz bir şekilde iyiyi gerçekleştirecektir.)[163] İnsan olma kavramıma, (en basit haliyle de olsa) metafizik hakkında akıl yürütmeyi içeren bir akletme ve Tanrı kavramına sahip olma kapasitesini de dâhil ediyorum. Bütün bu kapasitelere sahip bir kişi olarak "insan olma"nın, bu anlamının sıradan bir anlam olmadığını; aksine, bu bölümde savunulan argümanın amaçları için gerekli olduğunu vurguluyorum.

163 Bu iddianın savunması adına kanıt için, bkz. (örn.) Swinburne (1994:65-71)

Biz, ben ve okuyucularım özsel olarak kişileriz (eğer arzulara, inançlara vs. sahip olma kapasitesine sahip olmasa idik, var olmazdık), fakat özsel olarak insanlar değiliz (örneğin kötü arzulara sahip olmasaydık bile, var olmaya devam edebilirdik). Bununla birlikte benim kastettiğim anlamda, bizim insanlar olduğumuzu varsayacağım.[164] Benim tanımıma göre bedenlileşme insanlığın özsel bir sıfatı olmamakla birlikte, biz sadece insanlar değiliz aynı zamanda bedenleri olan insanlarız. Bedenim herkese açık bir nesne, bir madde parçasıdır ki ondaki doğal süreçler vasıtası ile dünya hakkında bilgi sahibi olurum, onun hakkında inançlarımı muhafaza ederim ve doğal süreçler vasıtası ile dünyada değişikliğe neden olurum ve bu doğal süreçler vasıtasıyla bende hoş veya hoş olmayan duygular meydana gelir. Örneğin bedenime etki eden ses ve ışık sayesinde dünya hakkında bilgi sahibi olurum; kollarımı, ayaklarımı ve ağzımı vs. hareket ettirerek dünyada değişiklik meydana getiririm. Bedenimi kullanmaksızın dünyayı etkilemenin ve onun hakkında bilgi sahibi olmanın yolu yoktur ve benim algılamama ve eylemde bulunmama olanak sağlayan bedenimin içerisindeki ayrıntılı süreçlerdir. Sinirler retinama etki eden ışığı sinirsel ateşlemelere çevirip aktarır, bu beynimde yerleşik olarak bulunan sinirsel ağlarla etkileşimde bulunur; bu tip süreçler bendeki algıların sebebidir. Bedenimdeki olaylar bende zevk veya acıya sebep olur. Gerçekleştirmeye çalıştığımız amaçlar beyin durumlarına neden olur, bunlar da, organlarımı harekete geçirmek için, hangi eylemlerin amaçlarımı gerçekleştireceği ile ilgili inançlardan kaynaklanan beyin durumları ile etkileşim içerisinde olur.

Bir insan bedeni, insan algısı ve eylemi için araç olmaya elverişli bu türde işlev gören, herkese açık bir nesnedir.

164 Bu varsayımdaki tek tartışmalı unsur bizim libertaryan özgürlüğe -yani seçim anında dünyanın bütün detayları verili olduğunda alternatif eylemler arasında nedeni belirlenmemiş olarak seçme özgürlüğüne- sahip olduğumuzdur. Bunun lehine (ihti- maliyete dayalı) Swinburne (1997: blm.13)'de bir kanıt ortaya koydum.

Bedenleşmiş bir insan olma, sadece onunla o insanın algılayabileceği ve eylemde bulunabileceği ve onda sadece o insanın hissedebileceği herkese açık bir objenin var olmasını gerektirir. İnsanların bedenleri olmaksızın var olabileceğinin; ayrıca insan bedenlerinin, insan algısının ve eylemlerinin araçları olmaksızın var olabileceğinin ve bizimkilerin davrandığı gibi davranabileceğinin mantıksal olarak mümkün olduğunu varsayacağım.[165] Şimdi "ince-ayar kanıtı"nı açılış paragrafımda yapmış olduğumdan daha kesin bir şekilde, insan bedenlerinin varlığına izin verecek şekilde dünyanın var olmasından kaynaklanan bir kanıt olarak; ve böylece insan algısı ve eylemini mümkün kılan herkese açık araçlar olarak insan bedenlerinin evrimine izin verecek şekilde var olan bu evrenin, sınır koşulları ve kanunlarından ortaya çıkan bir kanıt olarak nitelendirebiliriz.

165 Birçok insan için bedenleri olmaksızın var olabileceklerini veya bedenlerinin herhan- gi bilinçli yaşamla ilişkisi olmayan robotlar olarak var olabileceklerini ileri sürmede mantıksal bir tutarsızlığın olmadığı açık gözüküyor. Bu iddianın detaylı bir savunması için ve genel olarak insan tabiatı hakkında benim cevherci dualist görüşüm için bkz. Swinburne (1997).

İnce-ayar kanıtı, eğer bir Tanrı varsa, böyle bir ince-ayarın var olması gerektiğinin çok da fazla ihtimal dışı olmayacağı; fakat eğer Tanrı yoksa, evrendeki temel yasa ve değişkenlerle ilgili böylesi bir ince-ayarın var olmasının yüksek oranda ihtimal dışı olacağından hareketle güçlü bir kanıt olacaktır. Bu olasılıkları karşılaştırmaya girişirken, araştırmanın basitliği adına, söz konusu Tanrı'nın, geleneksel teizmin Tanrısı olduğunu varsayacağım. Kötü tanrıların veya daha az önemli tanrıların ihtimaliyetini dikkate almayacağım. Başka bir yerde ileri sürmüş olduğum gerekçemden hareketle; bu tür varlıkların var olduğu hipotezleri geleneksel teizmin Tanrısı'nın var olduğu hipotezinden daha komplekstir ve sonrakinden daha düşük olasılıklara sahiptir.[166] Geleneksel teizmin Tanrısı, O'nu değerlendirdiğim şekliyle, özsel olarak ezeli, mutlak kudret sahibi (mantıksal olarak mümkün olan her şeyi yapabilir anlamında), her şeyi bilen ve mükemmel bir şekilde özgür ve iyidir.[167]

[166] Politeizmin geleneksel teizmden daha kompleks bir hipotez olduğu konusundaki id- diam için bkz. Swinburne (1991:141).

[167] Tanrı'nın bu niteliklere sahip olmasının ne anlama geldiği ve ilahi sıfatlarının nasıl birbiriyle uyumlu olduklarının ispatı hakkındaki analiz için, bkz. Swinburne (1993) ve Swinburne (1994: bölüm 6 ve 7). Mükemmel iyiliğin, mutlak ilim ve mükemmel özgürlükten kaynaklandığına dair kanıt için, bkz. Swinburne (1994: 65-71, 134-6)

Eğer Tanrı Varsa İnsan Bedenlerinin Olduğu Bir Dünya Neden Mümkündür?

Tanrı'nın mükemmel iyiliği O'nun ne tür bir dünya meydana getirmesine neden olmuştur? Mutlak kudret sahibi bir Tanrı sadece mantıksal olarak mümkün olanı yapabilir; örneğin hem iki alternatif arasında seçim yapmak için libertaryan anlamda özgürlüğe sahip yaratıklar yaratmak, aynı zamanda onların nasıl seçimde bulunacağını belirlemek, mantıksal olarak yapılması mümkün bir şey değildir. Bu yüzden ne tür bir dünyanın var olacağını belirlemek Tanrı için mantıksal olarak mümkün olduğu sürece, sorumuz ne tür bir dünyaya O'nun sebep olacağı olmalıdır.[168] Mükemmel şekilde iyi bir varlık, yapabildiği kadar çok iyiliği gerçekleştirmeyi deneyecektir. Bu yüzden en iyi yegâne bir mümkün dünya varsa, Tanrı kuşkusuz onu var kılacaktır. Eğer bütün mümkün dünyaların en iyi olanı yoksa, bunun yerine birbiriyle bağdaşmayan eşit konumda en iyi dünyalar varsa, O kuşkusuz onlardan birini var kılacaktır. Fakat her bir mümkün dünya, birbiriyle bağdaşmayan başka bazı mümkün dünyalardan daha az iyi ise, O'nun mükemmel iyiliği sayesinde yapabileceği şey, çok iyi bir dünya yaratmaktır. Bu durumların herhangi birisinde, bir dünyanın iyiliği, bazı kötü yönlerin mevcudiyetini veya bazı kötü yönlerin (Tanrı tarafından) önlenmemiş olma ihtimaliyetini içerebilir. Tanrı, böylece, bütün mümkün dünyaların en iyilerinden herhangi birinde veya bütün eşit durumdaki en iyi mümkün dünyalarda veya bütün iyi mümkün dünyalarda herhangi bir durumu zorunlu olarak yaratacaktır.

[168] Plantinga'nın terminolojisinde, Tanrı'nın ne tür bir dünyayı "güçlü bir şekilde gerçekleştireceği" sorundur. (1974:173). "Dünya" kelimesini Tanrı'nın dışındaki var olan her şey ve onun davranış şekli için kullanıyorum; ister (kısmen veya tamamen) belirlenmemiş olsun, isterse

özsel güçleri veya düzenlenmiş tabiat kanunlarıyla ey- lemde bulunmak için belirlenmiş olsun. Bir dünya birçok evrenler içerebilir veya içer- meyebilir. Mümkün dünyalar, bununla birlikte, metinde ifade edildiği gibi, mutlak anlamda kudret sahibi bir Varlığın neden olabileceği özellikler tarafından somut hale gelebilir. Bu terminolojide (ki standart değildir) bir dünya, sadece Tanrı'nın mutlak kudretine atıfla -diğer niteliklerine atıf yapılmadan- sebep olduğu düşünülebilecek mümkün bir dünya olarak kabul edilebilir. Tanrı'nın diğer sıfatlarının, örneğin O'nun merhametinin, var etmeyeceği mümkün dünyalar da vardır.

Ancak daha iyi dünyalar serisinin bazı üyelerine veya sadece eşit en iyi mümkün dünyaların bazılarına ait olan bazı durumlara, Tanrı'nın sebep olma olasılığı ve kesinliği hakkında ne söyleyebiliriz? Eğer belirli bir durumun var olması var olmamasından daha iyi ise, o takdirde Tanrı'nın o duruma sebep olmasını mükemmel iyiliğinin sonucu olduğunu varsayıyorum; eğer bu durumun var olması var olmaması kadar iyi ise, Tanrı'nın bu duruma sebep olacağı bir 0,5 olasılık vardır. Her birinin sonrakinden daha az iyi olduğu bir seriye ait durumlar için -ki orada onların göreceli iyiliği ölçülebilir- zikredilmeye değer herhangi birisinden Tanrı'nın serideki daha büyük iyiliğe sahip bir durumu meydana getirmesi yüksek ihtimal dâhilinde olacaktır. Bu, bahsedilen durumun altındansa üzerinde sonsuz sayıda daha geniş durumlar düzeni olacağı içindir. En iyiyi meydana getiremeyen mükemmel iyilik, çok yüksek ihtimalle çok cömert olacaktır. Bu durumda özsel olarak mükemmel olarak iyi olan Tanrı, iyinin dışında bir şey seçemez; O iyi ve kötü arasında özgür seçime sahip değildir. Kendilerine, arkadaşlarına ve dünyaya dikkate değer bir şekilde faydalı olabilmek ve zarar verebilmek için sorumluluğa ve bu çok önemli seçme özelliğine sahip olan varlıkların var olacak olması, akla uygun olarak iyi bir şeydir. Bizler çocuklarımız olduğunda ve onları özgür ve sorumlu yapmaya çalıştığımızda bunu iyi bir şey olarak kabul ederiz. Ve birbirlerine belirli bir sınıra kadar zarar verebilen özgür varlıklar yaratmak, Tanrı için iyi olarak gözükmektedir. Ancak bu iyilik, beraberinde daha fazla kötülük riskini de taşır. Herhangi bir anlamlı özgürlük ve sorumluluk, anlamlı olacak şekilde daha fazla zarar verme riskini içerir ve Tanrı'nın yaratılmış varlıkların birbirlerine karşı yapabileceği mümkün zararlar üzerine bir takım sınırlamalar (sonlu, kısa bir yaşama sahip yaratılmış varlıklar tarafından meydana getirilen bir sınır örneğin) dayatması gerektiğini ileri sürüyorum. Mükemmel bir şekilde iyi bir Tanrı'nın bu tür yaratılmış varlıklar var kılıp kılmayacağı (birbirlerine yapabilecekleri zararın sınırları içinde bile), yaratılmış varlıklar tarafından sahip olunan sorumluluğun kapsamına ve

onu yanlış kullanma riskinin derecesine bağlıdır; Tanrı'nın yapmak zorunda olduğu farklı durumların ahlaki değerini tamı tamına düşünüp tartmak, bizim kolaylıkla yapacağımız bir şey değildir. Ama meseleyi basitleştirmek adına, anlamlı özgürlükten kaynaklanabilen kötülük riskinden dolayı, yaratılmış varlıkların (belirli sınırlar içerisinde) anlamlı özgürlüğe sahip olduğu herhangi bir dünyanın, bu türdeki bir durumun olmadığı aynı dünya kadar iyi olacağını, durum başka türlü nasıl olursa olsun, böyle bir durumda Tanrı'nın yaratacağı 0,5 bir olasılığın var olduğunu ileri sürüyorum. Bütün zorluklara rağmen, özgürlük ve sorumluluk iyi bir şey olduğundan, Tanrı'nın bu tür yaratıkların olduğu bir dünyayı yaratacağı anlamlı bir olasılığın (diyelim ki 0,2 ve 0,8 arasında) var olmasının, rasyonel bir beklenti olduğu söylenebilir.

Eğer yaratılmış varlıklar, kendileri ve başkaları için anlamlı sorumluluğa sahip olacaksa, kendilerinin ve başkalarının duygu ve inançları ile ilgili zihinsel yaşamlarını etkileyebilmelidirler. Kendilerinde ve başkalarında iyi veya kötü duygular meydana getirebilmeleri, dünyayı araştırmaları ve (bilgi olarak adlandıracağım) doğru inançları elde etmeleri ve başkalarına ondan bahsedebilmeleri gerekir: Ancak anlamlı sorumluluk, bu kapasitelerin kendileri üzerinde uzun vadeli bir etkide bulunma kapasitesini de içerir. Seçim yoluyla kendilerinin ve başkalarının bu inançları elde etme ve duygulara sebep olma kapasitelerini ve iyi veya kötü buldukları şeyleri ve doğal bir şekilde güçlerini kullanmaya yöneldikleri (iyi veya kötü) yolları etkileyebilmelidirler. Olgular ve ahlakla ilgili bilgide birbirlerinin gelişmesine yardım edebilmelidirler; böylece nesneleri etkileme kapasiteleri olur ve iyi adına bilgi ve güçlerini kullanma arzuları karşılığını bulabilir. Ve aynı zamanda da anlamlı bir sorumluluğa sahip olabilmek için, iyi adına kendisinin ve başkasının bilgi, istek ve kapasitelerini - eğer öyle seçerlerse - sı-nırlandırabilmelidirler. Bu yüzden yaratılmış varlıklar hayata; sınırlı, tercihe bağlı olmayan kudret, bilgi, iyi ve kötüye duyulan arzular ile ve bu bilgi ve kudreti genişletip genişletmeyeceği ve bu arzuları karşılayacağı veya dikkate almayacağı ile ilgili bir seçimle başlamalıdırlar. Ve eğer bu seçim ciddi bir şey olacaksa, bir takım zorlukları içermelidir; yeni bilgi, güç ve isteklerin karşılanması arayışında, zaman, çaba ve başarı garantisi bulunmamalıdır.

Bu yüzden yaratılmış varlıklar temel eylemlerin bir ilk alanına gereksinim duyarlar. (“Temel eylemler” başka eylemler vasıtasıyla yapılmayan kasıtlı eylemlerdir. Ateş ederek seni öldürebilirim, tetiği çekerek ateş edebilirim, parmağımı hareket ettirerek tetiği çekerim. Fakat herhangi diğer bir kasıtlı eylem yaparak parmağımı hareket ettirmez isem, parmağımı sıkmam temel bir eylemdir.) Yaratılmış bir varlığın (belirli zamanlarda), temel eylemleri ile kasıtlı bir şekilde yol açtığı bu şekilde etkilere temel kontrol bölgesi diyebiliriz. Yaratılmış varlıklar bir ilk temel kontrol bölgesine ihtiyaç duyarlar ve daha önce ifade ettiğimiz gibi yine yaratılmış varlıklar içerisinde büyük oranda gerçek hakkında doğru inançları elde edebilecekleri bir alana gereksinim duyarlar. Yaratılmış bir varlığın sahip olabileceği böyle inanç türlerine temel algı bölgesi diyelim. Yaratılmış varlıklar temel bir ilk algı bölgesine gereksinim duyarlar. Temel algı bölgesi temel kontrol alanını içermek zorunda olacaktır. Zira hangi etkilere yol açtığımızı bilmez-sek etkilere kasıtlı olarak sebep olamayız.

Kontrol bölgemizi temel bölgenin ötesine genişletmek, hangi temel eylemlerimizin (doğru inançları elde ederek) daha ileri etkilere sahip olacağını keşfetmeyi içerecektir. Zira kontrol bölgemizin genişleme olasılığı, temel eylemlerimizin yapıldıkları durumlara göre fark-lılaşan temel bölgenin ötesinde farklı etkilere sahip olacağı durumu gerektirir. Bu durumların ne olduğu, bizim temel eylemlerimizle değiştirilebilir olmak zorundadır ve başkalarının kontrol bölgesini etki-leyeceksek, başkalarının bulunduğu bu durumları değiştirebilmeliyiz. Temel bölgenin “ötesindeki” etkiler bir anlamda temel bölgeden daha “uzaktaki” etkiler demektir ve “durumları” değiştirmek bir anlamda “hareketi” içerir. Eğer temel algı bölgemiz temel kontrol bölgemizle hareket ederse durumları değiştirdiğimiz zaman hangi etkilere sahip olacağımızı öğrenebiliriz; eğer önceki bölge sonraki bölgeden çok daha fazla genişse bu her zaman zorunlu değildir. Başka bir odaya girerek, bir takım etkileri orada nasıl meydana getireceğimizi öğrenebiliriz ve (burada değil de) orada olduğumuzda oradaki eylemlerimizin sonuçlarını görebiliriz; bu durumda temel algı bölgemiz temel kontrol bölgemizle hareket etmiştir. Ancak temel algı bölgemizi değiştirmeksizin bizden uzaktaki bir kimseyi taşla nasıl vurabileceğimizi öğrenebiliriz, zira atılan taşların etkilerini keşifte bulunmak için yeterli mesafeye sahibiz. Kontrol bölgemiz sadece bir

seferdeki hareketle değil, aynı zamanda bazı temel türdeki eylemlerin nasıl uzak etkilere normal olarak sahip olduğunu, önceki eylemlerimize dayanmak yoluyla arttırılabilir. Silahı farklı köşelerden ateşlediğimizde kurşunumuzun nereye gittiğini görerek, farklı köşelerde bir silahı ateşlemenin uzak etkilerini öğrenebiliriz ve bu şekilde bir kere daha kontrol bölgemizi genişletebiliriz. Algı alanı, normal olarak hangi temel algıların daha uzaktaki fenomenlerin delili olduğunu (önceki hareket vasıtası ile) keşfederek arttırılabilir. Teleskop yoluyla çok uzaktaki cisimlerin teleskoptaki yansımalarını görebiliriz ve buradan, uzak mesafedeki cisimler ile onların teleskoptaki yansımaları arasında bir ilişki kurarak sonuç çıkarmayı öğrenebiliriz. Kontrol gelecekteki olayları bile içerecek şekilde genişle-tilebilir; algı geçmişteki olayları da kapsayacak şekilde genişletilebilir.

Bu yüzden anlamlı özgürlüğe ve sorumluluğa sahip olmak için insanlar, herhangi bir zamanda temel bir algı ve kontrol bölgesinin olduğu bir "uzay"da olmak zorundadırlar. Ayrıca hangi temel eylemlerimizin ve algılarımızın, hangi uzak etkilere ve nedenlere sahip olduğunu ve hangi temel eylemlerimizin daha geniş bölgenin hangi kısmında harekete sebep olduğunu öğrenerek, temel algı ve kontrol bölgemizi genişletebileceğimiz geniş bir bölgede bulunmak zorundadırlar. Eğer hangi temel eylemlerimizin nerede yapıldığını, uzaktaki hangi etkilere sahip olduğunu ve hangi uzak olayların temel olarak hangi algılanabilir etkilere sahip olacağını öğreneceksek, uzamsal dünyanın tabiat kanunları tarafından yönetildiğini bilmemiz gerekir. Zira ancak bu tür düzenliliklerin var olması durumunda, yaratılmış varlıkların öğrenebileceği ve faydalanabileceği genişleyen bilgi ve değişen şeyler için reçeteler olacaktır. Bu yüzden insanlar, kendi kapasitelerini gerçekleştirebileceği, kanunla yönetilen bir evrendeki uzamsal bir konuma
gereksinim duyarlar. Böylece bizim bu şekilde bulunmuş olmamızda, Tanrı'nın varlığı için bir kanıt vardır.

Zira eğer insanlar birbirlerinin inançları ve amaçları hakkında öğrenmeyi ve karşılıklı eylem ve (dili içerecek olan) rasyonel tartışma için gerekli olan birbirleriyle açık bir şekilde iletişimde bulunmayı da seçebileceklerse, o takdirde insanları yeniden tanımlayabilmek gerekir. Bu, onların yeniden tanımlayabildiği ve davranışı inançlarını ve amaçlarını dışa vuran, herkese

açık nesnelerin -insan bedenlerinin-var olması gerektiği anlamına gelir. Bu bedenler, davranışlarının en basit açıklaması genellikle bir takım inanç-ve-amaç kombinasyonları olacak şekilde, davranmak zorundadırlar. Sonuç olarak birbirimizden gelen düşüncelere ve sözlere; duyarlı inançlar, örneğin gözlerimize bir nesneden ışık geldiğinde o nesnenin var olduğu konusundaki inançlar gibi, ve tamamen beyin durumlarıyla belirlenmemiş olmakla birlikte süreklilik gösteren amaçlar atfedebilmeliyiz. Biz başka bir insanın dilini bazı şartlara bağlı olarak anlarız; örneğin eğer o normal olarak hakikati söylemeyi amaç edinmişse ve inançlarını onunla ifade ettiği za-manla kaybolmayan bir dile sahipse ve onun inançları gelen uyarıcıya bizimkilerinki gibi duyarlıysa. Yağmur gözlerinde ve kulaklarında uyarıcıya sebep olduğu zaman "il pleut" dediğinin o zaman farkına varırız ve buradan da "il pleut" ile "yağmur yağıyor"u kastettiğini çıkarırız.

Öğrenilebilen ve geliştirilebilen türdeki bu herkese açık iletişim, dünyamızda elde edildiği gibi, bazıları sabit (böylece sürekliliğe sahip düzenli bir bedene izin veren), bazıları yarı sabit (örneğin, duyusal dürtü gibi yeni girdilere tepki olarak konumlarını hemen değiştiren) öğelerden meydana gelmiş ve böylece yeni hatıraları depo eden, uzamsal olarak yer kaplayan bedenlerle elde edilebilir. Böyle bileşenler verildiğinde, (olası geniş bir ürün çeşitliliği içindeki) girdilere duyarlı olan ve bunlardan bir ürünü meydana getirme kapasitesi mevcut makineler var olabilir, şöyle ki girdi var olduğunda herhangi başka üründen ziyade büyük olasılıkla belirli bir takım hedefler gerçekleşecektir. Eğer makinenin bilinçli olduğunu düşünseydik, bu bize, ona, kullanılan araçlarla hedefi gerçekleştireceğine dair inanca ve hedefi elde etme amacına, sahip olduğunu düşünmemizi sağlardı. Sabit veya yarı sabit parçalar var olduğunda, böyle makineler inşa edilebilirler ve parçaların sonsuz yeniden bir araya getirilmesiyle ara sıra ortaya çıkabilirler. Bütün bunlar, bu bedenlerde bedenleşmiş insanların var olduğunu garanti etmez; ancak insanlar başka türlü değil de bu şekilde uzamsal olarak yer kaplayan böylesi bedenlere sahip olurlarsa, birbirleri hakkında bilgi sahibi olabilecekleri koşulların, ayrıca öğrenme ve gelişmelerini mümkün kılan birbirleriyle iletişim kurabilecekleri bir ortamın mevcudiyetini sağlar.

Ama eğer insanlar sadece uzamsal konuma (location) sahip olsaydı ve yer kaplamasaydı (extension), onlar sadece "parçacık-beden-ler" olurdu. O

zaman, fiziksel dünyanın bileşenlerinin bazısı “parçacık-bedenler” olurdu; diğer insanları anlamak için zorunlu olan girdi-ürün davranışı göstermek zorunda olacak olanlar (onların kombinasyonları değil) onlardır.

Sadece temelin ötesine algılarımızı ve kontrol bölgemizi genişletecek güce sahip olmamız değil, aynı zamanda kendimizin ve başkalarının temel algı ve kontrol bölgelerini ve sahip olduğumuz iyi veya kötü duyguları sınırlandırma (veya başkaları ile tabi süreçler tarafından sınırlandırılmayı önleme) veya genişletme gücüne sahip olmuş olmamız iyi olurdu. Farklı durumlar altında duygularımızda, temel algı ve eylem kapasitelerimizde farklılık meydana getirecek, yapabileceğimiz temel eylemlerin veya yapmayı öğrenebileceğimiz temel olmayan eylemlerin var olması gerekir. Bu bizim keşfedebileceğimiz ve böylece etkileyebileceğimiz doğal süreçlerin orada var olmasını gerektirir, öyle ki bize temel eylemlerimizi uygulama ve elde etme ile hafızada temel algıları muhafaza etme ve acı ile zevki dindirme veya arttırma olanağı versin. Ve eğer bu süreçler sadece onlara sahip olan insanlar tarafından değil, başka insanlar tarafından da manipüle edilecekse, herkese açık süreçler olmalıdır. Temel eylem ve algı kapasitelerimizin herkese açık olabilmesinin yolu, yine uzamsal olarak yer kaplayan bir bedene sahip olmamıza bağlıdır.

Biz gerçek insanlar temel bir kontrol alanına sahibiz, bu; dudaklarımız, ağzımız ve organlarımızla -başka bir şey yapmaksızın, öylece- yapabildiğimiz şeydir. Temel kontrol bölgesi bir insanın yaşına göre farklılık gösterir; başka insanlar tarafından yardım edilmese bile zamanla fonksiyonu artar ve daha sonra tekrar azalır (kollarımızı ve ayaklarımızı ne kadar hızlı hareket ettirebildiğimiz diğerlerinden yardım almaya ve öğrenmeye çok fazla bağlı değildir). Fakat biz bir dilin cümlelerini ifade ederek başkalarını etkilemeyi, böylece birçok açıdan kontrol alanını nasıl artıracağımızı keşfedebiliriz veya öğrenebiliriz. Kasıtlı eylemden bağımsız olarak bir insanın yaşı ile artan veya eksilen temel bir algı alanına sahibiz; cansız nesneleri tanımak çok fazla yardım olmaksızın gelişen algısal bir kapasitedir, insanların kelimelerini anlamayı öğrenmek ise başkalarının yardımını daha çok gerektirir. Başkalarını incitmeyi veya onlardan çıkar sağlamayı, aletler kullanmayı, evler inşa etmeyi veya ağaçları kesmeyi temel eylemlerimizle öğreniriz. Ateşin kalıntıları ve parmak izlerinden başkalarının daha önce var olduğunu ve yüksek teknolojiyle hazırlanmış

proton çarpış-tırıcılarındaki özel bölgelerde temel parçacıkları keşfetmek için delilin ne olduğu ile ilgili ilkelerden faydalanırız. Bilgimizin ve kontrolümüzün genişlemesiyle, acı ve zevke nasıl sebep olacağımızı, başkalarına nasıl bilgi vereceğimizi, onları nasıl kontrol edeceğimizi veya reddedeceğimizi öğreniriz. İyiyi yapmanın zor olduğu durumları tercih edebilir ve böylece kötü huylar edinebiliriz veya alternatif olarak bunun olmasına engel oluruz. Öğrenme yoluyla, başkalarını, güçlerini kullanma yöntemlerini tercih ettikleri hususlarda etkileyebiliriz; onları ahlaklı veya gayri ahlaki şekilde eğitebiliriz.

Fakat algı ile kontrol bölgesini, temel alanın ötesine nasıl genişletebileceğimizi öğrenmenin yanında, temel algı ile kontrol sahasının kendisini nasıl sınırlandıracağımızı ve genişletebileceğimizi de öğrenebiliriz. Kendimizi veya başkalarını aç bırakarak, temel yetilerimizi ve algısal kapasitelerimizi sınırlandırabiliriz; kolları, dilleri ve gözleri keserek yapabildiğimiz gibi. Biz ve başkaları tarafından istenmemiş olsa bile, hastalık yoluyla güçlerimiz azalabilir ve ilaç ile tıp yoluyla hastalığın etkilerini önlemeyi öğrenebiliriz; veya onun nasıl öyle olduğunu keşfetmek için bir çaba içerisinde olmayabiliriz. Bizim algısal güçlerimizi ve temel kapasitelerimizi mevcut kapasitelerimizin etkileme imkânı, yaşadığımız milenyumda, tıp biliminin bize sağlayacağı şeyle karşılılaştırıldığında oldukça sınırlı gözükmektedir. Tıbbi müdahale kuşkusuz gelecek yüzyıl içerisinde yeni organlar ve duyu organları yapmaya ve hafıza geriliğini yavaşlatmaya olanak sağlayacaktır. Bir bedene sahip olmak böylece beden içerisinde (yani beyinde) var olan zihin-beden etkileşim alanını içerir; temel olarak algıladığımız şeyi ve temel olarak nasıl eylemde bulunabileceğimizi etkileyen bedenin içerisinde başka bir yerdeki olayları da içerir. Böylece bir bedene sahip olmak bize, birbirimizin temel algısal güçlerini ve kapasitelerini arttırma veya azaltma veya doğal süreçler tarafından var kılınan noksanlığı önleme olanağı sağlar. Bu tür güçlerle, birbirimizin üzerinde, başka türlü olabileceğinden çok daha fazla etkin güce sahip oluruz.

Eğer bir “parçacık-beden”e sahip olsaydık da algı ve eylemlerle ilgili temel kapasitelerimizin herkese açık süreçlere bağlı olması mümkün olurdu.[169] Bu durumda, herkese açık süreçlerin, uzamsal olarak yer kaplamayan bir nesne için zamansal olarak yer kaplayan girdiden oluşması

gerekirdi. Uzamsal olarak yer kaplamayan bir nesne tamamıyla içine girilemez bir kara kutu gibi olurdu. Görme gücümüzü nasıl ge-liştireceğimizi veya zarar vereceğimizi veya hafızamızı nasıl güçlen-direceğimizi veya zayıflatacağımızı uzun süre boyunca kutuya belirli bir bilgi koyarak keşfedebilirdik. Ancak kutu açılamaz; aslında onun uzayda kapladığı bir alan yoktur. Bizim hafızalarımız da bu durumda bir beyne bağlı değildir; zamana bağlı ve mesafeli bir eylem tarafından hafızayı etkilemiş zamansal girdiye bağlıdırlar (fiziki olana gelince, fiziksel girdinin etkilediği ve zihinsel yaşamın daha doğrudan ona bağlı olduğu "zihinsel" alan -ruh- içerisindeki süreçlerle bağlantılı olabilir). Bu daha az doğrudan bir bedenleşmeyi sağlar; zira zihnin fiziğe bağlılığı anlık değildir. Ancak bununla birlikte, insanlar normal türde bedenleşmeksizin başkalarının ve kendi temel kapasitelerini et-kiyebilecekleri alternatif bir yol var gibi gözükmektedir.

169 Bu öneriyi Joseph Jedwab ve Tim Mawson'a borçluyum.

Dolayısıyla eğer insanlar birbirleriyle iletişimde bulunabilir olmaktan ve temel algı ve kontrol alanlarını sınırlandırma ve genişletmekten büyük fayda elde edeceklerse,[170] insan bedenleşmesi düzenli bir dünyadaki uzamsal konumdan daha fazlasına gereksinim duyar. İnsanlar, sabit ve yarı sabit bileşenlerden veya alternatif bir şekilde özel türde parçacık-bedenlerden meydana gelmiş uzamsal olarak yer kaplayan bedenlere sahip olmak zorundadırlar.

170 Eğer insanlar bu şekilde yeniden kopyalanacaklarsa, özelliklerinin (bazı DNA gibi bileşenler vasıtası ile), kısmen kalıtımsal olduğunu eklemeliyim.

Eğer evrenin sebebi Tanrı ise, insanların bir lokasyonda bulunduğu, düzenli, uzamsal olarak yer kaplayan bir dünyayı meydana getirmesinin anlamlı bir olasılığının (diyelim ki 0,2 ve 0,8 arasında) var olduğunu daha önce ileri sürdüm. Bu, O'nun, insanlara kendileri ve başkaları adına sorumluluk verecek bir sebebe sahip olduğu içindir. Şu anda ise şunu iddia ediyorum; eğer insanlar birbirleri hakkında açık bir şekilde öğrenebileceklerse (veya öyle yapmamayı seçeceklerse) ve karşılıklı olarak birbirlerinin ve başkalarının temel algı ve eylem kapasitelerini etkileyebileceklerse, bedenleşme daha özel türde olmak zorundadır: Bu, bazı evrenlerin, belli şekilde bileşenlerin varlığına izin veren kanun ve şartlara sahip olmak zorunda olduğu anlamına gelir; bunlar sabit ve yarı

sabit (uzamsal olarak yer kaplayan) insan bedenlerinin oluşmasına izin vermelidir, veya parçacık-gibi olanları açığa çıkarmalıdır ki bunlar inanç ve amaçlarla ilgili yorumlanabilir cevap ve dürtü yapılarını açığa çıkaracak türde olmalıdır. Hangisi olursa olsun, bedenlerin davranışları tamamıyla belirlenmiş olmamalıdır ve muhtemelen üreme için belirli bir faaliyet alanı var olmalıdır. Belki de Tanrı için insanlara, bedenleştiklerinde, var olandan daha önemli türden bir sorumluluk vermek bazı açılardan daha riskli olabilir. Buna rağmen, birbirlerine zarar verme olasılığı, büyük oranda artmış gözükmüyor (şu açıdan daha azdır ki bilgi ile doğmuş olmaktan ziyade nasıl zarar vereceklerini öğrenmeyi seçmek zorundadırlar; şu açıdan daha büyüktür ki eğer bilgi elde ederlerse birbirlerinin temel kapasitelerine zarar verebilirler). Ve her şeyin ötesinde, kuşkusuz birbirlerini sevmeyi özgür bir şekilde seçebilen varlıkları yaratan bir Tanrı, onların Kendisiyle bir sevgi ilişkisine girebilmesini sağlayacaktır; mükemmel şekilde iyi bir Yaratıcı, kuşkusuz bunu yapardı. Bu yüzden Tanrı kavramını anlayabilmek zorundadırlar. Dolayısıyla eğer bir Tanrı varsa, O'nun be-denleşmiş insanlar yaratmasının olasılığının, O'nun onlara sadece bir konum vermesinin olasılığına benzer olduğunu ileri sürüyorum. Benim belirlediğim olasılık aralığı (0,2 ile 0,8 arasında) rastgele olmasına karşın, buradaki önemli nokta olasılığın kayda değer olmasıdır.

İyi bir Tanrı, kendilerinin ve başkalarının iyi olmaları için anlamlı bir sorumluluğa sahip sınırlı özgür varlıklara sebep olmayı isteyecektir. Olasılık değerlerinin belirsizliğiyle, orada böyle bedenlerin var olmasının iyiliği ciddi bir şekilde ele alınır; bunu yaparken bir şeyin ne kadar iyi olduğuyla ilgili hesaplayabilme yeteneğimiz ise abartılmaz. Bizim iyi bir Tanrı'nın ne yapacağını tahmin etmek ile ilgili durumumuz, belirli bir karaktere sahip herhangi bir kişinin yapma olasılığı olduğu şeyleri tahmin etmedeki durumumuzla temelde benzerdir, biz onların yapabilecekleri şeyleri tahmin edebiliriz fakat bu tahminimizin mutlak bir kesinliğe sahip olduğu söylenemez. Birbirlerini anlayabilecek, kendilerini ve başka şeyleri şekillendirebilecek ve Tanrı'nın kendisi hakkında bilgi sahibi olabilecek şekilde güç ve anlamada gelişip gelişmemeyi özgür bir şekilde seçebilecek yaratılmış varlıklara neden olduğu; Tanrı'nın doğal olarak yapmayı seçeceği şeylerden birisi olduğu varsayılmadıkça, Tanrı'nın mükemmel bir şekilde iyi olduğunu iddia etmek içeriksiz olurdu. Eğer Tanrı öyle seçerse, bu sonucu iki yoldan birisi ile gerçekleştirebilir. Birincisi, belirli aşamada

evrimleşecek, bedenleşmiş insanın yaşamına uygun başlangıç şartlarını ve kanunları yaratmayı, evrenin başlangıcında gerçekleştirmesidir. Diğer yol ise herhangi bir zamanda bedenleşecek insan yaşamına uygun şartlara ve sınır koşullarına sebep olmak için, doğru türdeki kanunları muhafaza edecek şekilde, (sonsuz veya sonlu zamanın) her bir anında müdahale etmesidir.

Eğer Bir Tanrı Yoksa İnsan Bedenlerinin Olduğu Bir Dünya Neden Mümkün Değildir?

Eğer Tanrı yoksa, insan bedenlerinin veya gerekli niteliklere sahip insan "parçacık-bedenleri"nin var olma olasılığı nedir? Bilim henüz uzamsal insan bedenlerinin bir takım özelliklerinin meydana gelme olasılığını tartışacak durumda değilken (örneğin ahlaki farkındalığın fiziksel ilişkisini gösterebilme gibi), insan bedenleri için gerekli koşulların çoğuna haiz bedenlerin varlığı için gerekli zorunlu koşulları tartışabilir ve tartışmıştır. Daha önce gördük ki uzamsal bedenler sabit veya sabit olmayan temel bileşenlere ihtiyaç duyar. Şu anda evrenimizde işlediğine inanılan kanun türleri (kuantum teorisi kanunu ve dört kuvvet gibi), tabiat kanunlarının değişmezleri ve başlangıç koşullarının değişkenlerinin değerleri düşünüldüğünde, eğer bu temel bileşenler evrilecekse, oldukça dar sınırlar içerisinde olmak zorunda olduğu konusunda fikir birliği vardır, diyebiliriz. Eğer büyük patlamanın başlangıç hızı mevcut hızından biraz fazla olsaydı, yıldızlar ve bu şekildeki daha ağır elementler oluşmazdı; eğer biraz az olsaydı, elementlerin oluşması için yeterince soğumadan önce evren çökmüş olurdu. Baryonlar anti-baryonlardan biraz fazla olmak zorundaydı. Eğer oran biraz az olmuş olsaydı, yıldızların ve galaksilerin meydana gelmesi için yeterli madde var olmazdı; eğer daha büyük olsa idi, gezegenlerin meydana gelmesine izin vermeyecek şekilde çok fazla radyasyon var olmuş olurdu. [171] Benzer sabitler ve sınırlılıklar, evrenimizin sahip olduğundan daha az yoğunluklu ve şiddetli bir başlangıca sahip bir evren için de geçerli olurdu. Eğer gezegenler ve ağır elementler herhangi bir zamanda meydana gelecekse, ezeli bir evren zikredilen fiziksel

değişmezlerin değerlerine ilave özelliklere sahip olmak zorunda olurdu; her ne kadar bu sınırlılıklar başlangıca sahip bir evrendeki sınırlılıklardan daha az olsaydı bile.

171 Fiziksel sabiteler ve başlangıç koşulları ile ilgili sınırlılıklar hakkında tam detaylar için, bkz. Tipler ve Barrow (1986), özellikle Bölüm 5 ve 6.

Belki de Büyük Patlama anında başlangıç koşullarının ince-ayarını oluşturan kanun türlerinin, başlangıç koşullarının çok daha az ince-ayarının gerekli olduğu gerçek kanunlara yaklaşmış bir tahminden başka bir şey olmadığı, bir gün ispatlanacaktır. Bir kimse, aşağı yukarı her başlangıç koşulundan birkaç saniye sonra, evrenin genişlemesi için değerler sağlayan, böylece gezegenlerin ve ağır metallerin evrilmesine sebep olan, kanunların var olduğunu iddia edebilir. Ancak bu kanunların diğer bütün verilerimizle örtüşmesi için, muhtemelen oldukça ince-ayarlanmış bir takım sabiteleri, daha özel başlangıç koşulları varsayarsanız ondan bile daha ince-ayarlanmış olanını, içermek zorunda olacaktır. Birçok şekli olan "enflasyon teorisi" başlangıç koşullarının ince-ayara olan gereksinimini, onu kanunlar ile açık-layarak, ortadan kaldırmada sanki başarılı olabilir gibi gözüküyor.[172]

172 Doğal olmayan bir şekilde, oldukça kompleks bir hal almaksızın, çözülmesi düşünülen söz konusu problemleri enflasyon teorisinin çözmediğine dair yaklaşım için, bkz. Earman ve Mosterin (1999).

Daha derinde, şu anda temel olduğuna inandığımız kanunların daha temel kanunlardan türetilmiş olduğu ispatlanabilir, ki bunların fiziksel sabitelerinin bir veya ikisinin değerleri geri kalan değerleri oluşturmuş olabilir; böylece doğru temel kanunlar sadece sınırlı sayıda sınır koşullarına müsaade ediyor olabilir. Böylesi bir senaryoda, var olan değişkenlerin ve sabitelerin değerleri ile ilgili "ince-ayara" ihtiyaç çok daha azaltılmış olurdu.[173] Fakat eğer evrende yaşam evrimle-şecekse, daha özel kanunlara ve sınır koşullarına gereksinim duyulacak şekilde evrenin "ince ayarlanmış" olmak zorunda olduğu gerçeği aynı kalır. Bizimkinden farklı türdeki kanunları olan birçok mümkün evren, sabiteleri her ne olursa olsun, bedenleşmiş yaratıkların var olmasını mümkün kılmazdı; örneğin bütün atomları sonsuzdan beri var olan ve sadece birbirleri arasında itme güçleri olan bir evren gibi. Başka evrenler (diyelim ki dört yerine yedi kuvvetin olduğu evrenler), ancak kanunlarının sabitelerinin kesin değerlerinin olması durumunda elverişli olabilir.

[173] Sicim teorisinden temel tabiat kanunlarını türetmenin büyük oranda ince-ayara gerek- sinimi azaltması mümkündür. Bu Kane ve başkaları tarafından iddia edilmiştir (2000). Bütün sicim teorilerinin eşit olduğunu ve farklı mümkün "boşluk"un bütüncül bir şekilde tabiat kanunlarının değişkenlerinin bütün başlangıç değerlerini ve sabitelerini belirlediğini ileri sürerler. Sicim teorisinin ispatlanmasından önce ve sonuçlarının ispatlanmasından önce, çok fazla çalışma yapılması gerektiğini kabul etmektedirler. Ancak, bu belirsiz spekülasyonlar kabul edilse bile, "çok sayıda mümkün boşluğun" olduğunu, ayrıca hem herhangi diğer temel kanunların yerine sicim teorisine sahip olmanın, hem de başlangıç koşulları için özel değerlerin olmasının gerektiğini kabul etmektedirler.

Öyleyse önceki olasılığı, yani yaşamın evrimleşmesini mümkün kılan sınır koşullarına ve kanunlara sahip bir evrenin, *a priori* (önsel) temellere dayanan ("özsel olasılık (intrinsic pobability)" dediğim şey) olasılığını belirleyen ilkeler nedir? Evrenlerin sınır koşulları ve kanunları, basitliklilerine göre çeşitlilik gösteren özsel olasılıklara sahiptir ve kanunların aldığı değerlerin içinde yer aldığı aralıklar da böyledir. Böyle de olmalıdır, çünkü eğer olmasaydılar, şu ana kadar gözlemlediğimiz evrenimizin tabiatı hakkındaki herhangi bir hipotez (ne kadar kompleks ve üstünkörü olursa olsun), gözlediklerimize göre eşit derecede mümkün olurdu. Bu açık bir şekilde öyle değildir ve bu yüzden *apriori* unsurlar, delil hakkındaki hipotezlerin olasılığını değerlendirmede işin içine girer. Bu unsurların "kapsam" ve "basitlik" olduğunu iddia etmiştim. Bir hipotezin "kapsamı" bize ne kadar çok şey söylediğine - iddialarının kaç nesne hakkında ve ne kadar detaylı olduğuna-bağlıdır; fakat evrenlerin sınır koşulları ve kanunlarıyla ilgili bütün hipotezler aynı kapsama sahip olacağı için, bu unsuru göz ardı edebiliriz. "Basitlik" kendi başına, evren açıklayan hipotezlerin özsel olasılıklarını belirleyecektir. Şu ana kadar tahminlerinde aynı başarı ve kapsama sahip olmuş olan (başka tecrübi delilin veya "arkapalan"da delilin olmadığı durumda) hipotezlerin göreceli olasılıklarını muhakeme etmek için, kullanmayı doğru bulduğumuz kriterler hakkındaki tam bir araştırma; basitliğin, özsel olasılığı nasıl belirlendiğine dair bir kriterler kümesi geliştirmeyi mümkün kılmalıdır.[174]

[174] Hipotezlerin göreceli basitliğini belirleyen çeşitli özellikler ile ilgili bir analiz teşebbüsü için, bkz. Swinburne (2001: bölüm 4)

Aynı tabiat kanunlarının mantıksal olarak sayısız eşit şekillerde ifade edilebileceğini belirtelim. Bir hipotezin basitliğini belirlemenin ölçüleri, onun en basit formülünün basitliğinden yararlanarak basitliğini belirleyen ölçülerdir; yani değişkenlerin gözlemlenmeye yakın niteliklere sahip olması

ve eşitlikleri matematiksel olarak daha basit şekilde, daha az terimler içererek, daha az kanunlarla birbirine bağlama. Bu ölçülerin sabiteleri ve değişkenleri belirli bir sınır içerisinde olanın, sabiteleri ve değişkenleri eşit uzunlukta farklı bir sınırın içerisinde olan kadar özsel olarak olası olacağı, genel olarak doğru olacaktır. Yani, sınır koşullarının değişkenlerinin ve fiziksel sabitelerin değerlerinin gerçek olasılığının yoğunluğu, belirli bir tür hakkındaki (örneğin, sadece bu değişkenlere ve sabitelere göre farklılaşan) hipotezler için sabittir.[175]

175 Aynı genişlikteki mümkün değerlerin herhangi bir aralığı içerisindeki bir değişkenin veya bir sabitenin olasılığının bu sebeple aynı olacağı ve en basit ve en temel form- lardaki kanunlarla belirlendiği konusundaki görüşüm, Bertrand paradoksunun versiyonları göz önünde buluşturularak oluşturulmuştur. Problemlerin başka şekilde olabileceğine dair çok basit bir örnek olarak şunu verebilirim; Newton'un kütleçekim kanunu F=G (mm,//r2), d'nin G-1/3 olarak tanımlanması durumunda, F=mm,/d3r2 olarak, ifade edilebilir. d'nin sabit olasılık dağılımı G'nin sabit olasılık dağılımını ver- meyecektir; bu, bu durumun tersi için de geçerlidir. Tabiat kanunları çok komplike formlarda ifade etmek, mantıksal olarak onları en basit formunda ifade etmeye eşittir ve formlarının değişkenleri ve sabiteleri adına sabit bir olasılık yoğunluğu olduğunu varsaymak, bunların çok daha büyük versiyonlarının (daha az ince-ayarlılarının) evrenin insan yaşamını üretmesi için gerekli olabileceği gibi sonuçlara sahip olabilirdi. Fakat kanunlar, en basit formlarının özellikleri vasıtasıyla daha büyük önsel olasılığa sahip olmak için, daha basitleştirilir. Bir sabite (örneğin G'deki -1/3), üssel olarak ifade edilecek bir sabiteden daha basit olduğu için, Newton'un kanunun geleneksel formu, mümkün olabilecek en basit şekilde ifade edilişidir ve böylece en temel formdur. Ve daha genel olarak, bir kanunun en basit formunda ısrar, bu türdeki kanunların değişkenleri ve sabiteleri adına ortaya çıkacak temel olasılık yoğunluğunun dağılımını ortaya koymalıdır (veya azami olarak, bir kanunun eşit olarak basit formları varsa, ince-ayara gereksinim açısından önemli bir fark oluşturmayacak birkaç tane olasılık yoğunluğu dağılımı da olabilir).

Bu ölçüleri kullanarak, bedenleşmiş insanlara elverişli olan mümkün evrenlerden birisine ait bir evrenin özsel olasılığının ne olduğunu hesaplamak benim kapasitemin ötesindedir. Zannımca, bunu hesaplamak, günümüzdeki herhangi bir matematikçinin yeteneğinin de ötesindedir. Ancak problem iyi tanımlanmış görünüyor ve bu yüzden gelecekteki bazı matematikçiler tarafından çözülebileceği konusunda ümitvar olabiliriz. Bu çözüm elde edildiğinde, (geniş anlamda) ince-ayarlanmış olan tek bir evrenin önsel olasılığı ile ilgili soruya, tam bir şekilde ispatlanmış bir cevaba sahip olurduk. Bedenleşmiş insanlara elverişli olan mümkün evrenlerden birisine ait bir evrenin özsel olasılığının ne olduğu problemine ispatlanmış bir çözümün olmaması durumda, tahminde bulunmak zorundayız. Bizimki gibi sınır koşulları ve kanunları olan evrenlerin, sadece cüzi bir parçasının ince-ayarlan-mış olmak açısından farklı olduğu

varsaymak için bir gerekçenin olmadığını iddia ediyorum (başlangıç koşulları ve kanunlarının göreceli basitliği olarak izah ettiğim özsel tabiatlardan kaynaklanan olasılıklar düşünüldüğünde).

Ancak ateistler, belki de çok sayıda gerçek evrenlerin olduğunu, onlardan en az birisi ince-ayarlanmışsa bunun sürpriz olmayacağını iddia etiler. Fakat ince-ayarlanmış bir evrenin neden var olduğunu açıklamak için, çok sayıdaki bu türdeki evrenlerin sebepsiz olarak var olduğunu ileri sürmek, irrasyonelliğin zirvesi olarak gözükmektedir. [176]Rasyonel çıkarım, çok sayıda kompleks varlığın neden var olduğunu açıklayabilmek için basit bir varlığın ileri sürülmesini gerektirir. Fakat daha az kompleks olmayan bir varlığın, neden var olduğu açıklamak için, birçok kompleks varlıkların olduğunu ileri sürmek çılgınlıktır. Olasılık itibarı ile bu, sebebi olmayan birçok sayıda evrenlerin var olmasının özsel olasılığının, sebebi olmayan tek bir evrenin var olmasının özsel olasılığından, çok daha az olması sebebiyledir. Eğer ateist, ince-ayar-lanmış bir evrenin farklı türlerde sayısız evrenler olduğu için var olduğunu iddia edecek olursa, iddiasını makul kılmak için yapmak zorunda olduğu şey, ara sıra meydana gelen ince-ayarlanmış olanları da içeren, bütün evren türlerini var kılan bir mekanizma ileri sürmektir.

176 Bununla birlikte, bazı yazarlar tam olarak bunu önermişlerdir. Örneğin, Tegmark şöyle der: Bizim HŞT (Her Şeyin Teorisi) matematiksel anlamda... var olan her şeyin fiziksel anlamda da var olduğunu ileri sürer. Bu teorinin zerafeti son derece basit olmasında yatar, çünkü matematiksel eşitliklerinin hangilerinin "gerçek" olduğu konusunda, ne herhangi rastgele varsayımlara ne de herhangi serbest parametrelere sahiptir. (1998: 38) O açık bir şekilde basitlik hakkında bir açıklama ileri sürer; buna göre bir teori, bu teorinin açıklanması için daha az işlemsel sembollere ihtiyaç hissederse daha basittir (Tegmark 1998:44). Bu "algoritmatik" hesap şu sonuca sahiptir:

> ...Einstein alan denklemleri için bütün ideal akışkan çözümler kümesi, jenerik tikel çözümden daha kısa algoritmik kompleksliğe sahiptir, çünkü önceki basit bir şekilde birkaç denklemle belirlenmiştir ve daha sonraki hiper yüzeyde çok yüksek oranda başlangıç koşullarının belirlenmesini gerektirir. (Tegmark 1998:44) Buna göre her bir mümkün evrenin var olduğunu ileri sürmek hepsinin en basitidir, çünkü bu oldukça az işlemsel sembol gerektirir!
>
> Bu bize, tamamıyla tümevarımsal pratiğimize aykırı, basitlik hakkında tuhaf bir açıklama gibi görünmektedir. Eğer fenomenleri açıklamak için (birbirleri arasında bazı nedensel ilişkileri olan)nesneler varsayıyorsak, işin olması için, olası en az sayıda nesnenin varlığını varsayarız. (Tegmark'ın kullandığı basitlikle ilgili "işlemsel" açıklamanın daha detaylı bir eleştirisi için, bkz. Ek not F Swinburne (2001).) Tegmark ne kadar ciddi bir şekilde "her bir mümkün dünya"yı ele almıştır? Onun ele aldıkları sadece tabiat kanunları tarafından yönetilenlerdir ve kişilerin bedenlendiğini varsayıyor. Fakat bu koşulların yerine gelmeyeceği sonsuz mümkün dünyalar vardır. Bedenlenmemiş olma ve/veya insan olmayan kişiler olma olasılığı, benim kastettiğim

anlamda “in-ce-ayarlanmış” olmayan sayısız evrenlerde var olabileceğimiz (sen, ben ve Tegmark gibi tikel bireyler) gibi bir sonuca sahiptir. Ancak bedenleşmiş bir birey için belirli bir zamanda bir evrenden daha fazlasında var olmak mantıksal olarak mümkün değildir. Dolayısıyla ince-ayarlanmış bir evrende niçin var oluyoruz? Tegmark için, bu büyük oranda imkânsız bir şey olmalı. Bir teist, bunun, bu bölümde daha önce ifade edildiği şekilde, bedenleşmiş insanlar olarak var oluşumuzun iyiliği sayesinde açıklayabilir.

Bu “mekanizma” hipotezine biraz daha detaylı bakalım. Farklı türlerdeki yeni evrenlerin sürekli bir şekilde var olmasını dikte eden, kendi başına çalışan bir kanun olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu hemen kabul edebileceğimiz bir “açıklama” değildir. Kanunlar sayesinde elde edilen bilimsel açıklamalar, yeni durumlar meydana getirmek için (veya belirli türdeki durumların meydana gelmesini önlemek için) kanunların işlediği durumları talep eder. “Bütün bakırlar ısıtıldığında genleşir” kanunu, herhangi ısıtılmış bir bakır olmadığında dünya üzerinde bir etkiye sahip değildir. Koruma kanunu gibi kanunlar, durumların nasıl evrilebileceği hususunda gerçek sınırlandırmalardır; neyin var olduğu hususunda ise bu tip kanunların varlığından bir sonuç çıkarsanamaz. (Aslında benim görüşüme göre, tabiat kanunları var olan nesnelerin olasılıkları ve güçleri hakkında basit şekilde genellemelerdir. Bu noktaya burada değinmeyeceğim.) Bana öyle geliyor ki, “bir evren meydana getiren mekanizma” ile ilgili bir hipotezi makul kılmanın alternatif iki yolu vardır: Bunlardan birincisi, ya ilk anda ya da sürekli bir şekilde sayısız başlangıç koşullarına ve farklı kanunlara sahip yavru evrenleri meydana getiren kanun tarafından yönetilen “esas- bir evrenin (master-universe)” var olduğunu varsaymaktır. Diğeri ise, her bir eski evrenin farklı kanunları ve başlangıç koşullarını (çoğu durumlarda, meydana getirme kanununu içeren) olan birçok yeni evrenleri meydana getirdiği; bütün evrenleri yöneten bir kanunun var olduğunu varsaymaktır. Her bir durumda yeni evren, uzamsal olarak değil, za-mansal olarak ebeveyniyle ilişkili olacaktır. Bu hipotezleri tutarlı buluyorum. Aynı zamanda, evrenimizin varlığını Tanrı’nın fiili ile açıklayan rakip teistik hipotezlerden çok daha az basit gözükmektedirler. Bir ateist hipotezin, sonuçta, var olan evrenlerin farklılığını garanti eden oldukça detaylı bir kanuna sahip olması gerekir; eğer evrenlerin bu farklılığı sonuçta var olacaksa, sayısız olası diğer yapılardan ziyade belirli bir yapıya ve dar anlamda (ve üzerinde kanunların işleve sahip olacağı, belirli türden başlangıç koşullarına sahip evrenler olabilir) ince-ayarlamaya gereksinim duyan sabitelere de sahip olması gerekir. Kanunun tam da

bunun gibi olmuş olması, ateistin temel olgusu olurdu. Teizm basit bir şekilde dört niteliğin (güç, bilgi, özgürlük ve zamansal kaplam) sonsuz derecelerinin olduğunu; bunların bir miktarının kişilerin kişi olması için gerekli olduğunu, başka her şeyin bunlardan kaynaklandığını ileri sürer. Ayrıntılı bir şekilde ifade edilen ateistik kanunlarla, evren ölçeğindeki maddenin başka evrenleri meydana getirirken, her bir evrenin içerisindeki maddenin hiçbir şekilde daha fazla madde üretmediği, ifade edilmek zorunda olacaktır; zira evrenimiz içerisinde herhangi bir böyle madde üretme sürecine şahit olmuyoruz. Evrenimizde, kuantum teorisi tarafından yönetilmeyen küçük bölgeleri dışarı atan mevcut bir süreç yoktur. Bu kanunlarla, küçük ölçekte işlemeyip büyük ölçekte geçerli olan süreç türlerinin ileri sürülmesi zorunludur ve böylece süreçlerin sınırlarını sınırlandırma hususunda muğlak bir durumdadır. Bunun aksine teizm, evren yaratılırken var olan nedensellik türünün, evren içerisinde çok küçük ölçekte gördüğümüzle -kendilerine bir şekilde iyi olarak görünen şeyleri var kılmanın yolunu arayan faillerin kasti nedenselliğiyle-aynı olduğunu ileri sürer. Eğer evren-oluşumu hipotezi, bütün evrenlerin yeni evrenler oluşturduğu şeklinde olsaydı; neden şu ana kadar bu tür süreçlerin başlangıcının evrenimiz içerisinde gözlemlenmediğine dair bir açıklamaya gereksinim duyardık.

Bununla birlikte, eğer biz bir evren-oluşumu mekanizması ileri sürersek; en az bir tane ince-ayarlanmış ve böylece insan bedenlerini içeren bir evrenin var olması beklenmelidir. Fakat bölümün başında tarif edilen anlamda insanlar olsak bile, neden kendimizi böyle bir evren içerisinde bulmamız gerektiği konusunda özel bir sebebe sahip
değiliz. İnsanlar ince-ayarlanmış bir evrende sadece bedenlere sahip olabilirlerken, herhangi düzenli bir evrende var olabilirlerdi. Başka evrenlerde, (daha önce tanımlanmış anlamda parcacık-beden olmamamıza karşın) parçacık bir konuma ve öğrenmeyle arttırabildiğimiz bir algı ve kontrol alanına sahip olabilirdik; bu, parçacık içerisindeki herhangi bir süreçteki işleyişe bağlı olmamasına karşın. Parçacığın kendisi zihin-beden etkileşiminin yeri olurdu. Başkalarının kamusal davranışlarını araştırarak inançları ve amaçları hakkında bilgi edi-nemeyebilirdik, fakat belki de kendimizi bazı parçacıkların diğer insanlar tarafından kontrol edildiğine inanıyor bulabilirdik; veya belki de solipsist olurduk. Dahası, kişiler olarak

bizler bedenlere sahip olsaydık bile, bu bölümün başında tanımlanmış anlamında insanlar olmaya gereksinim duymazdık ve böylece ince - ayarlanmış bir evrende kendimizi bulmazdık. Zira insan olmak, onu tanımladığım gibi, kendimize ve başkalarına dikkate değer bir şekilde iyi ve kötü yapabilmemizi (Tanrı'yı algılama kapasitesine sahip olmayı da) ve ahlaki inançlara sahip olmamızı içerir. Biz kırılmaz kabuk içerisine hapsedilmiş olabilirdik ve birbirimizde acı veya zevke neden olamayabilirdik; bol miktarda yiyecek ve başka istediğimiz her şey olabilirdi ve böylece başkalarını bundan mahrum bırakmanın bir imkânı da olmayabilirdi. Sabit olmayan ahlaki karakterlere sahip olabilirdik. Ve nesilleri iyi veya kötü konusunda etkilemek bir yana, onlara sahip da olmayabilirdik. Evrenimiz, Tanrı'nın bilinçli bir varlığa vermeyi isteyebileceği bütün özelliklere bolca sahiptir. Evrenimizde bilginin genişleme ve kontrol alanı, olması muhtemel birçok ince-ayarlanmış evrenlerle kıyaslandığında bile muazzamdır. Bir evren, örneğin gelecek nesilleri etkileme gücüne sahip olmayan sadece bir nesle sebep olsa bile, yine de ince-ayarlanmış olurdu. Evrenimizde, insanlar, çocuklarını ve torunlarını birçok gelecek nesli (örneğin daha sonrakilerin yaşayacağı iklimi ve onların ham maddelerini etkilemek suretiyle) etkileyebilir. Evrenimiz, insan gibi varlıkların evrimine imkân veren -ki bu kısa bir zaman ve mekân periyodunu değil, bütün evrenin her bir parçasının uzun bir zaman periyodunu kapsayan bir özelliktir- düzenlilik özelliği açısından da benzersizdir. Tanrı'nın bize bir takım sorumluluklar ve özgürlükler vermesi, özgürlüğün derecelerinin ve sorumluluğun miktarının ölçülebilmesi ve Tanrı'nın hediyesinin iyiliğinin ölçüye nispetle olması iyi bir şeyse, O'nun bize daha fazla ve daha iyi konusunda verebileceği ile ilgili bir sınır olmasa bile, daha önceki sonuçtan büyük ihtimalle çok fazla (örneğin bir insan yaşamının uzunluğuyla verilmiş sınırlar gibi, bireysel kişilere yapabileceğimiz zararların sınırları içerisinde) vereceği sonucu çıkar. Fakat ateist hipoteze göre, bizim herhangi bir nesile sahip olmamız bile büyük bir şanstır. Bu yüzden ateistik meydana geliş hipotezi, çok da basit olmamasının yanında, evrenimizin mevcut özelliklerini öngörme konusunda da oldukça zayıftır. Bir evren-oluşumu mekanizması hipotezine dayalı olan bütün bu diğer olasılıklar ve ihtimaliyetler dikkate alındığında, bir insanın kendisini ince-ayarlanmış bir evrende bulması çok küçük bir olasılık olurdu. Bu yüzden bizim konumlanmış olduğumuz evrenin neden ince-

ayarlanmış olduğu hakkındaki daha iyi bir açıklama varsa eğer, biz onu tercih etmeliyiz. Teizm, bu bölümün ilk kısmında özetlendiği gibi, bunu sağlayabilir; zira Tanrı'nın bizi ince-ayarlanmış bir evrene (orada başka evrenlerin var olduğunu hiçbir şekilde iddia etmeksizin) niçin koymuş olduğunun bir gerekçesini verir.

Benzer sonuçların "parçacık-bedenler"de bedenleşmiş insanlarla ilgili olasılık açısından da ortaya çıktığını ileri sürüyorum. Bu bedenler için özel türdeki kanunlar gereklidir; bunlarla başka insanlar, onların davranışlarından bedenleşmiş insanların inançlarının ve amaçlarının ne olduğunu çıkarabilecek ve onların temel kapasitelerini etkileyebilecektir. Bildiğim kadarıyla, bunun için neyin gerekli olduğu ile ilgili hiçbir detaylı matematiksel çalışma şu ana kadar yapılmamıştır; bu yüzden böyle bir durumun büyük oranda ihtimal dışı olması bir varsayımdır. Ancak akla uygun bir varsayımdır; fizikçiler tarafından araştırılan mümkün evrenlerin hiç birinin böyle bir ortamı sağlayamayacak olması bile, bu varsayımı makul kılmaya yeterlidir. Bunların hiç birinde, onlara inançlar ve amaçlar atfedebileceğimiz şekilde, veri akışlarına duyarlı parçacıklar bulunmamaktadır. Sıradan bedenlerle ilgili daha önce verilmiş olanlara benzer argümanlarla, evren meydana getiren bir mekanizmanın belirli bir kompleksliğe sahip olması ve böylece tartışılan türden parçacık-bedenleri içeren bir evreni meydana getirmesi için, imkânsız denebilecek türden özelliklere sahip olması gerektiği sonucuna varıyoruz. Eğer böyle bir evren var olsaydı bile, biz insanlar olarak kendimizi böyle bir evrende bulacak olmamızda çok fazla olasılık yoktur, çünkü ister insanlar olarak veya değil, başka birçok evrende var olabilirdik.

Eğer bir Tanrı varsa, insan bedenlerinin veya "parçacık-bedenler"in var olması için ince-ayarlanmış bir evrenin var olmasının anlamlı bir şekilde ihtimal dâhilinde olduğu; eğer bir Tanrı yoksa, böyle bir evrenin var olmasının hiçbir şekilde ihtimal dâhilinde olmadığı sonucuna varıyorum. Bunun sonucu olarak, burada ele aldığım şekliyle "ince-ayar kanıtı", Tanrı'nın varlığı için birçok kanıtın birleşmesinden oluşan birikimsel kanıta anlamlı bir şekilde katkıda bulunmaktadır.

Kaynakça

Barrow, J.D. ve Tipler, FJ. (1986) *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Clarendon Press. Earman, J. ve Mosterin, J. (1999) “A Critical Look at Inflationary Cosmology,” *Philosophy of Science* 66:1-49.

Kane, G.L., Perry, M.J., and Zytkow, A.N. (2000) “The Beginning of the End of the Anthropic Principle,” internet erişimi için: www.lanl.gov/abs/astro-ph/0001197.

Leslie, J. (der.) (1989) *Physical Cosmology and Philosophy,* New York: Mac-millan.

Plantinga, A. (1974) *The Nature of Necessity,* Oxford: Clarendon Press. Swinburne, R. (2001) *Epistemic Justification,* Oxford: Oxford University Press.

(1997) *The Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon Press.

(1996) *Is There a God?,* Oxford: Oxford University Press.

(1994) *The Christian God,* Oxford: Clarendon Press.

(1993) *Coherence of Theism,* revised edn, Oxford: Clarendon Press.

(1991) *The Existence of God,* Oxford: Clarendon Press.

Tegmark, M. (1998) “Is ‘The Theory of Everything’ Merely the Ultimate Ensemble Theory?,” *Annals of Physics* 270:1-51.